

UNIVERSITÄT REGENSBURG
KATHOLISCH-THEOLOGIE FAKULTÄT

DER DEKALOG, GRUNDLAGE DER VERBOTE DER TORAH?

Ein Vergleich zwischen dem Dekalog und den anderen
Verboten der Torah.

Kisito Essomba Koungou

Regensburg 2016

INHALT

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS IN DER ARBEIT	7
1. Biblische Bücher	7
a) Bibelversionen	7
b) Altes Testament (AT)	7
c) Neues Testament (NT)	8
2. Außerkanonische Schriften	9
3. Abkürzungsverzeichnis	9
4. Andere Abkürzungen	13
Literaturverzeichnis	15
1- Textausgaben	15
2- Lexika und Grammatiken	15
3- Kommentare	17
4- Einzelstudien	19
VORWORT	39
0 - EINFÜHRUNG	40
- Der Zusammenhang zwischen Dekalog und Torah	42
- Sonderstellung des Dekalogs in der Torah	43
- Forschungsfragen	47
- Ist der Dekalog Grundlage aller weiteren Verbote der Torah?	48
- Forschungsstand und status questionis.	49
- Methode	54
Konsequenzen	56
Gliederung	58
I.- DIE FORMULIERUNG DER VERBOTE IN DER TORAH	61
1- Terminologische Klärung	62
1.1 Direkt und indirekt formulierte Verbote	62
1.1.1- Indirekt formulierte Verbote	63

1.1.2 Direkt formulierte Verbote	65
<i>a - Verbote in der dritten Person</i>	67
<i>b - Die Verbote in der zweiten Person</i>	68
<i>Exkurs: Der Präventiv</i>	69
2. Formelemente der direkt formulierten Verbote	71
2.1- Formelemente des Prohibitivs.....	71
<i>Die Besonderheiten der Prohibitive</i>	72
2.2. Formelemente der Vetitivform	74
<i>Besonderheit der Vetitive</i>	76
2.3. Formelemente der Präventivform.....	77
<i>Besonderheit der Präventive</i>	78
2.4. Die Austauschbarkeit von לא und אל	79
2.5. Die Austauschbarkeit von ואל, ולא und בן.....	83
Fazit des Kapitels	85
II.- DIE VERBOTE DER TORAH.....	87
1. Die direkt formulierten Verbote	87
1.1- Genesis	87
1.2- Exodus.....	88
1.3- Levitikus.....	97
1.4- Numeri	110
1.5- Deuteronomium	113
2. Die indirekt formulierten Verbote	126
2.1- Die „שמר-Gebote“	127
2.2- Die „ארר-Gebote“	128
2.3- Die „מות-יומת-Gebote“	130
2.4- Die כרת-Verbote	133
III- INHALTLICHE GRUPPIERUNG DER VERBOTE	134
1. Die direkt formulierten Verbote	134
1.1. Die Verbote im Bezug auf Gott.....	134

1.1.1. Die Verbote im Bezug auf die Ehre Gottes	134
a) Gott nicht vergessen.	135
b) Sich Gott nicht widersetzen.	136
c) Den Gottesnamen nicht missbrauchen.	137
d) Arbeitsverbot, Sabbat und Feste.	139
1.1.2. Die Verbote bezüglich der Verehrung anderer Götter	145
a) Sich keine Götter machen.	145
b) Niederfall vor Göttern und Dienst für Götter.	148
1.2. Die Verbote im Bezug auf den Menschen.....	153
1.2.1- Die Verbote innerhalb des Volkes Israel.....	153
a) Den Bruder nicht entehren.	154
b) Dem Nächsten kein Unrecht tun.....	157
c) Dem Nächsten nicht weh tun.	157
d) Den Benachteiligten des Volkes nicht unterdrücken.	162
1.2.2- Die Verbote im Bezug auf die Völker.....	166
a) Die Verbote im Bezug auf das „Zusammenleben“ mit den Nachbarvölkern.	166
b) Keine fremden Götter.	167
2. Die indirekt formulierten Verbote	168
2.1. Die indirekt formulierten Verbote im Bezug auf Gott	169
a) Achten, Gott nicht zu vergessen.	169
b) Verflucht sei der, der anderen Göttern dient.	170
c) Wer am Sabbat arbeitet, wird sterben.	171
d) Den Bereich des Heiligen zu hochachten.	171
2.2. Die indirekt formulierten Verbote im Bezug auf den Menschen	172
a) Verbot, die Eltern zu entwürdigen.....	172
b) Verbote, jemanden zu schlagen.	172
c) Weh, wenn einer seinen Nächsten misshandelt.	173
d) Unmoralischer Sexualverkehr.....	174
e) Sich hüten, irgendeinen Bund mit den Völkern zu schließen.....	177
3. Weitere Verbote der Torah	177
3.1 - Die Verbote über die Riten	177
a) Die Verbote im Bezug auf das Heiligtum.	178
b) Die Verbote in Bezug auf Opfer.	179

c) Die Verbote zum Kult.	180
d) Die Verbote bezüglich des Priester- und Prophetenamtes.	180
e) Die Verbote über das Essen.	181
3.2 - Übrige Verbote.....	182
a) Gott nicht fürchten.	182
b) Die Verbote im Bezug auf die Landnahme.	184
c) Das Heilige Land nicht verunreinigen.	185
d) Die Tiere nicht misshandeln.	186
Fazit des Kapitels.....	187
IV- DIE PROHIBITIVE DES DEKALOGS	189
1- Die verschiedenen Prohibitivarten im Dekalog.....	190
1.1- Die לא יהיה-לך-Formulierung	191
1.2- Die לא + 2PS (+ לך) und die einfachen 2PS-Formulierungen.....	192
2- Die Prohibitive im Dekalog.....	194
2.1- Sinn der Prohibitive des Dekalogs	194
2.2- Die Entwicklung der Semantik des Prohibitivs	196
3- Ist der Dekalog ein Grundgesetz der Torah?	198
3.1 Der Dekalog – Grundgesetz oder Verfassung?	198
3.2 Der Dekalog, Grundlage der Torah	201
Fremdgötterverbot (20,3) und Elterngebot (20,12)	203
Exkurs: Verfassung in einigen außerbiblischen Völkern	206
Fazit des Kapitels.....	212
V- DIE BESONDERHEIT DER PROHIBITIVE DES DEKALOGS	213
1- Die Verbote in Bezug auf Gott	213
- Der erste Prohibitiv: Kein anderer Gott (לא יהיה-לך אלהים אחרים על-פני Ex 20,3; Dt 5,7)	213
Besonderheit des ersten Prohibitivs	215
- Der zweite Prohibitiv: Kein Kultbild und Gestalt (לא תעשה-לך פסל וכל-תמונה Ex 20,4; Dt 5,8)	217
Besonderheit des zweiten Prohibitivs	219
- Der dritte Prohibitiv: Kein Niederfall vor Göttern (לא-תשתחוה להם (Ex 20,5a; Dt 5,9a).....	221

- Der vierte Prohibitiv: Kein Götterdienst (ולא תעבדם Ex 20,5b; Dt 5,9b)	222
<i>Besonderheit des dritten und vierten Prohibitivs</i>	223
- Der fünfte Prohibitiv: Kein Missbrauch des Namens Gottes (לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם יְהוָה Ex 20,7; Dt 5,11)	226
<i>Die Besonderheit des fünften Prohibitivs</i>	227
- Der sechste Prohibitiv: Keine Arbeit am Sabbat (לא תעשה כל-מלאכה אחת Ex 20,10, Dt 5,14)	229
<i>Die Besonderheit des sechsten Prohibitivs</i>	231
2- Die Verbote im Bezug auf den Menschen	233
- Der siebte Prohibitiv: Nicht morden! (לא תרצח Ex 20,13; Dt 5,17)	234
<i>Besonderheit des siebten Prohibitivs</i>	237
- Der achte Prohibitiv: Nicht die Ehe brechen (ולא תנאף Ex 20,14; Dt 5,18)	237
<i>Besonderheit des achten Prohibitivs</i>	239
- Der neunte Prohibitiv: Kein Diebstahl (לא תגנב Ex 20,15; Dt 5,19)	239
<i>Besonderheit des neunten Prohibitivs</i>	240
- Der zehnte Prohibitiv: Kein Lügenzeuge bzw. Falschzeuge sein (עד שקר (שוא) Ex 20,16; Dt 5,20)	241
<i>Die Besonderheit des zehnten Prohibitivs</i>	243
- Der elfte und zwölfte Prohibitiv: Kein Begehren und Trachten ... (ולא תחאזה) ... Ex 20,17; Dt 5,21)	244
<i>Besonderheit des elften und zwölften Prohibitivs</i>	248
3- Weitere negative Fassungen der positiv formulierten Gesetze des Dekalogs	248
- Der Sabbat für Gott (זכור [שמור] את-יוום השבת לקדשו Ex 20,8; Dt 5,12)	249
- Die Ehre der Eltern (כבוד אב-אביך ואם-אמך Ex 20,12; Dt 5,16)	249
<i>Besonderheit des Elterngebotes</i>	250
Fazit des Kapitels	251
FAZIT DER ARBEIT	254
- Der Vergleich der Verbote in Dekalog und Torah war wichtig	255
- Einführung des Begriffs „Präventiv“	256
- Die Besonderheit des Dekalogs liegt in seinem grundlegenden Inhalt für weitere Verbote der Torah	256
- Der Dekalog ist Basis der Torah	257

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS IN DER ARBEIT

1. Biblische Bücher

a) Bibelversionen

BBE	The Bible in Basic English
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia.
EIN:	Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Altes und Neues Testament.
ESV:	The Bible. English Standard Version with Apocrypha.
FBJ:	Die französische Bibel von Jerusalem.
KJV, AV:	The Bible. King James Authorized Version <i>oder</i> Authorized Version.
LUT:	Die Bibel nach Martin Luther mit Apokryphen.
LXT, BGT oder LXX:	Septuaginta. Id est vetus Testamentum Graece iusxta Interpretes.
MT:	Masoretischer Text in BHS.
NAS:	The Bible. New American Standard Bible.
TOB:	Traduction Œcuménique de la Bible.
VUL :	Vulgata

b) Altes Testament (AT)

Gn	Genesis (1. Mose)
Ex	Exodus (2. Mose)
Lev	Leviticus (3. Mose)
Num	Numeri (4. Mose)
Dt	Deuteronomium (5. Mose)
Jos	Das Buch Josua
Ri	Das Buch der Richter
1Sam	Das 1. Buch Samuel
2Sam	Das 2. Buch Samuel
1Kön	Das 1. Buch der Könige
2Kön	Das 2. Buch der Könige
1Chr	Das 1. Buch der Chronik (Paralipomenon)
2Chr	Das 2. Buch der Chronik (Paralipomenon)

Esr	Das Buch Esra (1 Esra)
Neh	Das Buch Nehemia (2 Esra)
Tob	Das Buch Tobit (Tobias)
Est	Das Buch Esther
1Makk	Das 1. Buch der Makkabäer
2Makk	Das 2. Buch der Makkabäer
Ijob	Das Buch Ijob (Hiob)
Ps	Die Psalmen
Spr	Das Buch der Sprichwörter (Die Sprüche Salomos)
Koh	Das Buch Kohelet (Der Prediger Salomo, Ecclesiastes) .
Hld	Das Hohelied
Jes	Das Buch Jesaja
Jer	Das Buch Jeremia
Sir	Das Buch Jesus Sirach (Ecdesiasticus)
Klgl	Das Buch der Klagelieder des Jeremia
Ez	Das Buch Ezechiel (Hesekiel)
Dan	Das Bud Daniel (mit griechischen Zusätzen)
Hos	Das Buch Hosea
Jo	Das Buch Joel
Am	Das Buch Amos
Obd	Das Buch Obadja (Abdias)
Jon	Das Buch Jona
Nah	Das Buch Nahum
Hab	Das Buch Habakuk
Zeph	Das Buch Zephanja
Zach	Das Buch Sacharja

c) Neues Testament (NT)

Mt	Mattheus
Apg	Apostelgeschichte

2. Außerkanonische Schriften

Aboth	Pirke Aboth
QLev	Lev aus Qumran
TestDan	Testament des Dan
TestRub	Testament des Ruben
TestSim	Testament des Simeon

3. Abkürzungsverzeichnis

AAWLM.G Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Geistes- u. Sozialwissenschaftliche Klasse.

ABD	Anchor Bible Dictionary.
AnBib	Analecta Biblica, Pontificium Istitutum Biblicum.
AncB	The Anchor Bible.
ANET	Ancient Near Eastern texts. Relating to the Old Testament.
AOAT	Alter Orient und Altes Testament.
ATD	Das Alte Testament Deutsch.
BBB	Bonner biblische Beiträge.
BIS	Biblical Interpretation Series.
BThSt	Biblisch-theologische Studien.
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium.
Bib.	Biblica.
BiLi	Bibel und Literatur.
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament.
BiKi	Bibel und Kirche.
BJRL	Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums.
BN	Beiträge zur Namenforschung.
BStF	Biblische Studien.
BVC	Bible et vie chrétienne.
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.

BZfr	Biblische Zeitfragen
BZ NF	Biblische Zeitschrift Neue Folge.
CIS	Cahiers Internationaux de Sociologie.
DMOA	Documenta et Monumenta Orientis Antiqui.
DtrG	Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk.
EdF	Erträge der Forschung.
EF	Erträge der Forschung.
EHS.T	Europäische Hochschulschriften. Reihe 23, Theologie.
EThL	Ephemerides theologicae Lovanienses.
EThSt	Erfurter theologische Studien.
FAT	Forschungen zum Alten Testament.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.
GTA	Göttinger Theologische Arbeiten.
HAT	Handbuch zum Alten Testament.
HBS	Herders Biblische Studien.
HCOT	Historical Commentary on the Old Testament
HK	Herder Korrespondenz.
HSM	Harvard Semitic Monographs.
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum AT.
HTR	Harvard Theological Review.
ICC	International Critical Commentary.
IKZ	Internationale katholische Zeitschrift Communio.
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JBR	Journal of Bible and Religion.
JPSTC	The Jewish Publication Society Torah Commentary.
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament.
JSOT.S	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement

Jud	Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums.
JudChr	Judaica et Christiana.
KatBl	Katechetische Blätter.
KEH	Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament.
KT	Kaiser Traktate.
KTU	Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit.
KuI	Kirche und Israel.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche.
LZ	Leipziger Zeitschrift für Handels-, Konkurs- und Versicherungsrecht.
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift.
N.S.	Neukirchener Studienbücher.
NBL	Neues Bibellexikon.
NEB	Die Neue Echter Bibel.
NJW	Neue Juristische Wochenschrift.
NSK	Neuer Stuttgarter Kommentar
NSK.AT	Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament
OBO	Orbis biblicus et orientalis.
ÖBS	Österreichische Biblische Studien.
OTS	Oudtestamentische Studiën.
PEQ	Palestine Exploration Quarterly.
QD	Quaestiones disputatae.
RB	Revue biblique.
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart.
RTL	Revue théologique de Louvain.
SBAB	Stuttgarter Biblische Aufsatzbände.
SBL.DS	Society of biblical literature. Dissertation series.
SBT	Studies in Biblical Theology.
SBS	Stuttgarter Bibelstudien.

SESJ	Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja.
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament.
TB	Theologische Bücherei.
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament.
ThB	Theologische Berichte.
THLI	Textwissenschaft, Theologie, Hermeneutik, Linguistik Literaturanalyse, Information.
ThQ	Theologische Quartalschrift.
ThSt	Theologische Studien.
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
ThZ	Theologische Zeitschrift.
ThR NF	Theologia Reformata. Neue Folge.
TRE	Theologische Realenzyklopädie.
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments.
ThW	Theologische Wissenschaft.
UTB	Uni-Taschenbücher.
VT	Vetus Testamentum.
VT.S	Vetus Testamentum Supplement.
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament.
WUB	Welt und Umwelt der Bibel.
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.
ZAR	Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte.
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche.

4. Andere Abkürzungen

//	Parallel
2PP	Zweite Person Plural
2PS	Zweite Person Singular
3PP	Dritte Person Plural
3PS	Dritte Person Singular
Art.	Artikel
Aufl.	Auflage
Bd.	Band
bes.	besonders
bzw.	Bezugsweise
coll.	Kollektion
DERS.	Derselbe
f.	und Folge
hebr.	hebräisch
hg.	herausgegeben
Hi	Hiphil
His	Histaphel
Hitpa	Hitpael
Hitpo	Hitpolel
Hop	Hophal
Imp	Imperfekt
Nip	Niphal
Pi	Piel
Po	Polel
Pu	Pual

S.	Seite
Sp	Spur
u.a	und andere
u.ä	und ähnlich
u.ö.	und öfter
Verl.	Verlag
Vgl.	Vergleich
v.u.Z.	vor unserer Zeit
z.B.	zum Beispiel

Literaturverzeichnis

1- Textausgaben

Biblia Sacra Juxta Vulgatam Versionem von WEBER R. (Hg.), 1975, Bd.1, Stuttgart².

La bible TOB von BÉGUIN O. u a. (Hg), 1988, Paris - Pierrefitte, 1988.

Biblia Hebraica Stuttgartensia von ELLIGER K./RUDOLPH W./RÜGER H.P. (Hg.), 1997, Stuttgart⁵.

The Bible in Aramaic. The Pentateuch According to Targum Onkelos von SPERBER A., 1959, Vol. 1, Leiden.

LXX, von RAHLFS A. (Hg.), 1965, Vol. 1. Id est vetus testamentum graece in iuxta interpretes, Stuttgart.

Pseudo-Jonathan. Thargum Jonathan ben Uziel zum Pentateuch von GINSBURGER M. (Hg.), 1971, Hildesheim - New York.

Die El-Amarna-Tafeln. Mit Einleitung und Erläuterungen von KNUDTZON J.A., 1975, 2. Aufl., Leipzig.

Les déclarations d'innocence (livre des morts, Chapitre 125) von MAYSTRE C., 1937, *Institut français d'archéologie orientale. Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire*, Cairo.

2- Lexika und Grammatiken

BARTELMUS R., 1994, Einführung in das Biblische Hebräisch mit einem Anhang Biblisches Aramäisch, Zürich.

BROCKELMANN C., 1956, Hebräische Syntax, Neukirchen.

BROWN F., DRIVER S. R. und BRIGGS C. A., 1996, Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic: Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible, New-York.

DAHOO M. s. j., 1970, Hebrew- Ugaritic Lexicography VIII, (*Bib* 51).

GALLING K (Hg.), 1977, Biblisches Reallexikon, Tübingen.

GESENIUS W., 1896, Hebräische Grammatik, Verlag von VOGEL F. C. W., Leipzig.

Ders., 1915, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, in Verbindung mit Zimmern H., Max Müller W., Weber O., bearbeitet von Frants Buhl, Leipzig¹⁶.

Ders., 1987-2013, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u.a.¹⁸.

- GÖRG M. und LANG B, (Hg.), 1991-2001, NBL 1, Düsseldorf - Zürich.
- GRESSMANN H., 1929, Altorientalische Texte zum Alten Testament, Berlin/Leipzig².
- GRETHNER O., 1955, Hebräische Grammatik, München².
- HAAG H. (Hg.), 1968, Bibel-Lexikon, Tübingen – Einsiedeln – Zürich – Köln.
- HARRIS R., 1981, Theological Wordbook of the Old Testament, Vol 2, Laird Harris R., Moody Press, Chicago.
- HOLLADAY A., WILLIAM L., 1970, A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Leiden.
- JENNI E, WESTERMANN C. (Hg.), 2004, ThAT 6, München.
- JOÜON P., MURAOKA T., 2009, A Grammar for Biblical Hebrew. Second Reprint of the Second Edition, with Corrections, Rom.
- KAISER O. (Hg.), 1982, TUAT I. Rechts- und Wirtschaftsurkunde. Historisch-chronologische Texte, Gütersloh.
- Ders., 1991, TUAT III. Weisheitstexte, Mythen und Epen. Weisheitstexte II, Gütersloh.
- KASPER W (Hg.), 1993-2001, LThK, Freiburg.
- KÖHLER L./BAUMGARTNER W., 1967-1995, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden³.
- Ders./BAUMGARTNER W., 1985, Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden.
- KRAUSE G (Hg.), 1976–2004, TRE, Berlin.
- PRITCHARD, J.B. (Hg.), 1955, ANET, Princeton²
- VON RAD G., 1982, ThAT 1, in Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, Christian Kaiser, München⁸.
- WAGNER M., 1966, Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch, in *BZAW* 96, Berlin.
- WEINGREEN J., 1959, A Practical Grammar for Classical Hebrew, Oxford.

3- Kommentare

- BIETENHARD H., 1984, Der tannaitische Midrasch Sifre Deuteronomium, in *JudChr* 8, Bern.
- BRAULIK G., 2000, Deuteronomium 1-16,17, 3. unveränderte Aufl., in *NEB*, Würzburg.
- Ders. (Hrsg.), 2003, Das Deuteronomium, in *ÖBS* 23, Frankfurt am Main u.a.
- BUIS P./ LECLERCQ J., 1963, Le Deutéronome, in *Collection Sources bibliques*, Paris.
- BURNS R. J., 1983, Exodus, Leviticus, Numbers, Wilmington.
- CASSUTO U., 1967, A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem.
- CLEMENTS R. E., 1972, Exodus, in *The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible*, Cambridge.
- DILLMANN A., 1886, Numeri, Deuteronomium und Josua, in *KEH* 13, Leipzig.
- DOHMEN C., 2004, Exodus 19-40, in *HThKAT*, Freiburg – Basel – Wien.
- FISCHER G., MARKL D., 2009, Das Buch Exodus in *NSK.AT*, Stuttgart.
- FRANKEL Z., 2001, Wajikra, Levitikus, in *Die Tora in jüdischer Auslegung III*, Gütersloh.
- GERSTENBERGER E., 1993, Das dritte Buch Mose. Leviticus, in *ATD* 6, Göttingen.
- GRÜNWALDT K., 1999, Das Heiligkeitgesetz. Leviticus 17 – 26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie, in *BZAW* 271, Berlin - New York.
- HIRSCH S. R., 1912, Der Pentateuch, 2. Teil: Exodus, Frankfurt⁵.
- HOFFMANN D., 1905, Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt, Bd. 1, Berlin.
- HOUTMAN C., 1997, Das Bundesbuch, Ein Kommentar, in *DMOA*, Volume XXIV, Leiden - New York - Köln.
- DERS., 1999, Exodus III, in *HCOT*, Kampen.
- IBN ESRA A./ ROTTZOLL D. U., 2000, langer Kommentar zum Buch Exodus, in *SJ* XVII/1+2, Berlin - New York.
- JACOB B., 1997, Das Buch Exodus, Stuttgart.
- DERS., 2000, Das Buch Genesis, Stuttgart.
- JIRKU A., 1923, Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament, Erlangen-Leipzig.
- KALT E., 1948, Genesis, Exodus und Levitikus, in *Die Heilige Schrift für das Leben erklärt* I), Freiburg.

- KORNFELD W., 1986, Levitikus, in *NEB*, Würzburg.
- LEIBOWITZ N., 1976, Studies in Shemot, Part 1: Shemot – Yithro, Part 2: Mishpatim – Pekudei, 2 Bde, Jerusalem.
- MICHAELI F., 1974, Le Livre de l'Exode, in *CAT* 2, Neuchatel.
- MILGROM J., 2001, Leviticus 23-27. A New Translation with Introduction and Commentary, in *the Anchor Bible*, Vol. 3B, New-York, London, Toronto, Sydney, Auckland.
- NIELSEN E., 1995, Deuteronomium, in *HAT* I/6, Tübingen.
- NOTH M., 1978, Das dritte Buch Mose / Leviticus, *ATD* 6, Göttingen⁴.
- Ders., 1988, Das 2. Buch Mose – Exodus, in *ATD* 5, Göttingen⁸.
- OTTO E., 2012, Deuteronomium 1-11, Erster Teilband (1,1-4,43) und zweiter Teilband (4,44-11,32), in *HThKAT*, Freiburg – Basel – Wien.
- PERLITT L., 1990, Deuteronomium, Lief. 1-3, in *BK*, Neuenkirchen-Vluyn.
- Ders., 2013, Deuteronomium. 1. Teilband. Deuteronomium 1-6, in *Biblischer Kommentar Altes Testament*, Neukirchen-Vluyn.
- RASCHI, 1994, Raschis Pentateuchkommentar (vollständig ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen von S. Bamberger), Basel.
- RASCHI, SALOMO BEN ISAK / BERLINER A., 1905, Der Kommentar des SALOMO BEN ISAK über den Pentateuch, in *Sepharim, N.S.*, 31, Frankfurt a. M.
- SCHARBERT J., 1986, Genesis 12-50, in *NEB*, Würzburg.
- Ders., 1989, Exodus, in *NEB*, Würzburg.
- Ders., 1992, Numeri, in *NEB*, Würzburg.
- SCHMIDT L., 2004, Das vierte Buch Mose. Numeri 10,11-36,13, in *ATD* 7/2, Göttingen.
- SCHULTZ F W., 1895, Das Deuteronomium erklärt, Berlin.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER L., 1990, Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33), Studien zu seiner Entstehung und Theologie, in *BZAW* 188, Berlin/New-York.
- SEEBASS H., 2007, Numeri 22,2 – 36,13, in *BKAT* 3, Neukirchen.
- STAUBLI T., 1996, Die Bücher Levitikus – Numeri, *NSK.AT* 3, Stuttgart.
- STEUERNAGEL C., 1923, Das Deuteronomium übersetzt und erklärt in *HK I.* 3/1, Göttingen.
- TIGAY J.H., 1996, Deuteronomy. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation, in *JPSTC*, Philadelphia/Jerusalem.

VEIJOLA T., 2004, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium, in *ATD 8,1*, Göttingen.

4- Einzelstudien

AUZOU G., 1968, De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode, Paris³.

ACHENBACH R., 1991, Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literaturkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5-11, in *EHS.T 422*, Frankfurt a. M.

DERS. / ARNETH M. / OTTO E., 2007, Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchrone Logik diachroner Transformationen, in *BZAR 7*, Wiesbaden.

ALBRIGHT W. F., 1935, „Die Namen Shaddai und Abram“, in *NBL 54*, S. 180 ff.

ALT A., 1934, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, in *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig 86*, Leipzig.

DERS., 1953, „Das Verbot des Diebstahls im Dekalog“, in *KS I*, S. 332-340.

DERS., 1968, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, München⁴.

ALBERTZ R., 1995 „Jobeljahr“, in *NBL II*, S. 346-347.

ASSMAN J., 2000, „Der Dekalog und die Ägyptischen Normen des Totengerichts“, in *WUB 17*, S. 30-34.

DERS., 2006, Was ist so schlimm an den Bildern? Monotheismus und Ikonoklasmus in der abendländischen Tradition, Heidelberg.

ASTRUC J., 1953, Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse, Bruxelles.

AURELIUS E., 2003, „Der Ursprung des Ersten Gebots“, in *ZThK 100*, S. 1-21.

DERS., 2003, Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch, in *BZAW 319*, Berlin / New York.

BABIERO G., 1991, L'asino die nemico. Renuncia alla vendetta e amore die nemico nella legislazione dell' Antico Testamento (Jes 23,4-5; Dt 22,1-4; Lv 19,17-18), in *AnBib 128*, Rom.

BAENTSCH B., 1893, Das Heiligkeits-Gesetz Lev XVII-XXVI. Eine historisch-kritische Untersuchung, Erfurt.

BAIL U., 1998, Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh.

BARMASH P., 2004, The Narrative Quandary: Cases of Law in Literature, in *VT 54*, S. 1-16.

- BECK B., 1973, Art. בְּקֶר, in *ThWAT I*, Sp. 736-743.
- BEAUCHAMP P., 1971, "Le Dieu du décalogue", in *Christus 18*, S. 534-545.
- DERS., 1987, "Au cœur de la Loi, le décalogue", in *Croire Aujourd'hui 184*, S. 267-270.
- DERS., 1987, "La Bible commente le Décalogue", in *Croire aujourd'hui 185*, S. 325-336.
- DERS., 1987, „La loi du Décalogue et l'image de Dieu“, in *Croire aujourd'hui 186*, S. 397-406.
- BEGRICH J., 1936, „Die Priesterliche Tora“, Werden und Wesen des Alten Testament, in *BZAW 66*, 2, S. 63-88.
- DERS., 1964, „Die priesterliche Tora“, in DERS., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, in *TB 21*, S. 232-260.
- BELZER, J., 1991, „Apodiktik / apodiktisch“, in *NBL I*, S. 122-124.
- BERGES U., 2007, Synchronie und Diachronie. Zur Methodenvielfalt in der Exegese, in *BiKi 4*, S. 249-252.
- BERGMANN-RINGGREN H. / TSEVAT M., 1973, Art. בְּתוּלָה, in *ThWAT I*, Sp. 872-877.
- BLOCH J S., u. a., 1922, Israel und die Völker. Nach jüdischer Lehre, Harz, Berlin-Wien.
- DERS., 1927, Israel and the nations, Madison.
- BLUM E., 2004, Von Sinn und Nutzen der Kategorie 'Synchronie' in der Exegese," in *Diachronie und Synchronie im Wettstreit, OBO 261*, S. 16-30.
- BOECKER H.J., 1964, Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, in *WMANT 14*, Neukirchen-Vluyn.
- DERS., 1976, Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, in *NStB 10*, Neukirchen.
- BÖTTRICH C., EGO B., EISSLER F., 2009, Abraham in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen.
- BRAULIK G., 1985, Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12-26 und der Dekalog. Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft, Löwen.
- DERS., 1991, Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Dt 12-26, in *SBS 145*, Stuttgart.
- DERS., 2004, Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG) im Wandel der Forschung, in *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart.

- BRENNER A., 1997, The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and Sexuality in the Hebrew Bible, in *BIS* 26, Leiden-Köln-Washington.
- BRIGHT, J., 1973, "The Apodictic Prohibitions. Some Observations", in *JBL* 92, S. 185-204.
- BUBER M., 1936, Ein Hinweis für Bibelkurse, in *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, S. 310-315.
- DERS., 1964, Moses, in DERS., *Schriften zur Bibel* (Werke II), München, S. 9-230.
- BULTMANN C., 1992, Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung, in *FRLANT* 153, Göttingen.
- CAZELLES H., 1946, Études sur le Code d'Alliance, Paris.
- DERS., 1987, Dix paroles. Les origines du Décalogue, in *Études Autour de l'Exode*, Paris.
- CHOLEWINSKI A., 1976, Heiligkeitgesetz und Deuteronomium, Eine vergleichende Studie, in *AnBib* 66, Rom.
- CORNELIUS I., 2004, The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah, c. 1500-1000 BCE, in *OBO* 204, Freiburg (Schweiz) / Göttingen.
- COWLEY A. E., 1923, Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C., Clarendon.
- CRAEMMERER R., 1950, 1525, "Deuteronomium Mosi cum annotationibus" von LUTHER M. in *Luthers Werke* 14.556, Translation: "Lectures on Deuteronomy," in Luther's Works, St Louis.
- CRÜSEMANN F., 1983, Bewahrung der Freiheit, Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, in *KT* 78, München.
- DERS., 1992, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München.
- DERS., 1997, Die Torah. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh - München².
- DERS., 1991, „Heiligkeitgesetz“, in *NBL* II/6, S. 93-96.
- DAHMEN U., 1995, Art. שלח, in *ThWAT* VIII, Sp. 68-70.
- DERS., 1996, Leviten und Priester im Deuteronomium. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studien, in *BBB* 110, Bodenheim.
- DE VOS C., 2005, Klage als Gotteslob aus der Tiefe, in *FAT* II, Tübingen.
- DIESEL A. A., 2006, "Ich bin Jahwe". Der Aufstieg der Ich-bin-Jahwe-Aussage zum Schlüsselwort des alttestamentlichen Monotheismus, Neukirchen-Vluyn.

- DEISSLER A., 1993, Der Volk und Land überschreitende Gottesbund der Endzeit nach Jes 19, 16-25, in *Zion, Ort der Begegnung*, BBB 90, Bonn.
- DILLMANN A., KNOBEL A., 1880, Die Bücher Exodus und Levitikus, in *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament 12*, Leipzig.
- DOHMEN C., 1984, „Heißt סמל „Bild, Statue“?“, in ZAW 96, S. 263-266.
- DERS., 1985, Das Bilderverbot, seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament, in BBB 62, Königstein-Bonn.
- DERS., 1987, Dekalogexegese und kanonische Literatur. Zu einem fragwürdigen Beitrag Levins C., in VT 37, S. 81-85.
- DERS., 1989, „Was stand auf den Tafeln von Sinai und was auf denen vom Horeb? Geschichte und Theologie eines Offenbarungsrequisits“, in *Vom Sinai zum Horeb*, S. 9-50.
- DERS., 1989, Art. פסל, in *ThWAT* VI, Sp. 688-697.
- DERS., 1992, „Der Tod des Mose als Geburt des Pentateuchs“, in *Biblischer Kanon*, warum und wozu? Eine Kanontheologie, QD 137, S. 54-68.
- DERS., 1993, Der Dekaloganfang und sein Ursprung, in *Bib* 74, S. 175-195.
- DERS., 1995, „Vom Gottesbild zum Menschenbild. Aspekte der innerbiblischen Dynamik des Bilderverbotes“, in LZ 50, S. 245-252.
- DERS., 1995, Art. Exegese, in *LThK*³, Sp. 1087-1096.
- DERS., 1996, Wenn Texte Texte verändern. Spuren einer Kanonisierung der Torah vom Exodus her, in HBS 10, S. 35-60.
- DERS., 2003, Israel Erinnerung im Verstehen der zweieinen Bibel, in *Gottes Volk eingebunden. Christlich-jüdische Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission* „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“, S. 9-19.
- DERS., 2003, Das Zelt außerhalb des Lagers. Ex 33,7-11 zwischen Synchronie und Diachronie, in *Textarbeit* 6, S. 157-169.
- DERS., 2004, Biblische Auslegung. Wie alte Texte neue Bedeutung haben können, in HBS 44, S. 174-191.
- DERS., 2004, Exodus 19-40, in *HThKAT*, Freiburg – Basel – Wien.
- DERS., 2005, „Du sollst dir kein Bildnis machen ...“ Was verbietet das Bilderverbot wem?, in *Verbotene Bilder*, S. 20-28.
- DERS., 2005, „Es gilt das gesprochene Wort“, Zur normativen Logik der Verschriftung des Dekalogs, in *Die Zehn Worte*, QD 212, S. 51-64.

- DER.S., 1988, „In der Bilderflut ertrinken? Theologische Aspekte eines zeitgenössischen Problems“, in *KatBl* 113, S. 4-15.
- DER.S., 2012, Deuteronomium 1-11, in *HThKAT*, Freiburg – Basel – Wien.
- DER.S. / ENGLERT R. / STERNBERG T., 1988, „bildgesegnet - bildverflucht“. Theologische Aspekte des Umgangs mit Bildern, Forschungsbericht der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn 1981-1986, S. 63-75.
- DORNSEIFF F., 1922, Das Alphabet in Mystik und Magie, Leipzig.
- DOUGLAS M., 1981, Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt a. M.
- DRIVER G. R., 1955, Birds in the Old Testament. 1, Birds in Law, in *PEQ* 87, S. 5-20.
- DER.S., 1895, Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy, in *ICC*, New York.
- DER.S. / MILES J.C., 1956, The Babylonian Laws, Bd. 1, Legal Commentary, Oxford.
- DUGAST G., 1929, Documents recueillis au pays (rituel Sô). Dossier J, chemise M, IRCAM, Yaoundé.
- DUMONT L., 1979, "Vers une théorie de la hiérarchie", Postface of L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Paris.
- DURHAM, J., 1987, Exodus, in *WBC* 3, Waco.
- EBERHART C., 2002, Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament, *WMANT* 94, Neukirchen-Vluyn.
- EBERHARTER A., 1930, Der Dekalog, in *BZfr* 13, Münster.
- EERDMANS B.D., 1910, Alttestamentliche Studien III: Das Buch Exodus, Gießen.
- ECO U., 1985, Semiotik und Philosophie der Sprache, München.
- EDERER M., 2011, Ende und Anfang. der Prolog des Richterbuchs (Ri 1,1-3,6), in *HBS* 68, Freiburg.
- EGO B., 2000, „Freiheit auf den Tafeln“, in *WUB* 17, S. 36-41.
- ELLIGER K., 1955, „Das Gesetz Leviticus 18“, in *ZAW* 67, S. 1-25.
- DER.S., 1954, „Ich bin der Herr - euer Gott“, Festschrift zum 80. Geburtstag von Heim K., in *Theologie als Glaubenswagnis*, S. 9-34.
- DER.S., 1966, „Das Gesetz Leviticus 18. Kleine Schriften zum Alten Testament“, in *ThB* 32, S. 174-198.
- DER.S., 1966, Leviticus, in *HAT* I/4, Tübingen.
- FABRY H.J., 1993, Art. שִׁיר, in *ThWAT* VII, Sp. 166-176.

- DERS. / RINGGREN H., 1995, Art. שָׁמַר, in *ThWAT VIII*, Sp. 255-279.
- FENSHAM F. C., 1962, "Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the OT", in *ZAW* 74, S. 1-9.
- DERS., 1976, „The Role of the Lord in the Legal Sections of the Covenant Code“, in *VT* 26, S. 262-274.
- FEUCHT C., 1964, Untersuchungen zum Heiligkeitgesetz, in *Theologische Arbeiten*, Band XX, Berlin.
- FINSTERBUSCH K., 2000, „Das gesetzeparänetische Schema im Deuteronomium.“ Überlegungen zu Definition und Funktion im Anschluss an N. Lohfink, in *BN* 103, S. 53-63.
- FISHBANE M., 1972, „Varia Deuteronomica“, in *ZAW* 84, S. 349-352.
- FISHER L.R., 1970, „A New Ritual Calendar for Ugarit“, in *HTR* 63, S. 485-501.
- FRANSEN I., 1954, Du désert à la Terre Promise. Les plus Anciens Récits du Livre des Nombres, in *BVC* 5, Paris.
- FREEDMAN D. N. / O'CONNOR, P., 1982, Art. יְהוּדָה, in *ThWAT III*, Sp. 533-554.
- FREEDMAN D. N. / WILLOUGHBY B.E., 1986, Art. נֶאֱמָר in *ThWAT VII*, Sp. 123-129.
- FREVEL C., 1991, Vom Schreiben Gottes. Literarkritik, Komposition und Auslegung von 2 Kön 17,34-40, in *Bib* 72, S. 23-48.
- FREVEL C., 1993, Art. רָדַף, in *ThWAT VII*, Sp. 362-372.
- DERS., 2000, Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern: Zum Ende der Priestergrundschrift, *HBS* 23, Herder, Freiburg/Bruxels.
- DERS., 2000, Gottes Grundgesetz, in *WUB* 17, S. 17-23.
- FUCHS H F., 1982, Art. יָרָא, in *ThWAT III*, Sp. 869-893.
- DERS., 1991, Art. „Furcht“, in *NBL* 1, S. 713-716.
- GARCIA LOPEZ F., 1995, Art. שָׁמַר, in *ThWAT VIII*, Sp. 280-306.
- GARFINKEL Y., 2004, The Goddess of Sha'ar Hagolan: Excavation at a Neolithic Site in Israel, Jerusalem.
- GEMSER B., 1953, "The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law“, in *VT.S* 1, S. 50-66.
- GERSTENBERGER E.S., 1965, Wesen und Herkunft des „apodiktischen Rechts“, in *WMANT* 20, Neukirchen-Vluyn.
- DERS., 1993, „‘Apodiktisches‘ Recht ,Todes‘ Recht?“, in *Gottes Recht als Lebensraum*, Neukirchen – Vluyn.

- DERS., 2010, Deuteronomistische Predigt. Mutmaßungen über ihren "Sitz im Leben", in Geschichte Israels und deuteronomistisches Geschichtsdenken. Festschrift zum 70. Geburtstag von Winfried Thiel, in *AOAT* 380, S. 106-118.
- GERTZ J.C., 1996, „Die Passa-Massot-Ordnung im dtr Festkalender“, in *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, *SESJ* 62, S. 56-80.
- GLADIGOW B., 1979, „Zur Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme“, in *Wort und Bild*, S. 103-122.
- GOTTFRIEDSEN C., 1985, Die Fruchtbarkeit von Israels Land. Zur Differenz der Theologie in den beiden Landesteilen, *EHS.T* 267, Frankfurt am Main, Bern, New York.
- GRAUPNER A., 1987, „Zum Verhältnis der Heiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dt 5. Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld“, in *ZAW* 99, S. 308-329.
- DERS., 2001, „Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik. Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der Forschung“, in *Weisheit, Ethos und Gebot. Weisheits- und Dekalogtraditionen in der Bibel und im frühen Judentum*, *BThSt* 43, S. 61-95.
- GRONEBERG B., 2003, Bemerkungen zum Stadtgott in Mesopotamien, in *Prophetie in Israel, Altes Testament und Moderne* 11, S. 149–156.
- GROSS W., 1995, „Wandelbares Gesetz – unwandelbarer Dekalog?“, *ThQ* 175,3, S. 161-170.
- GRÜNWALDT K., 1992, Exil und Identität, in *BBB* 85, Frankfurt a. M.
- GUÉNON R., 1962, "La science des lettres", in *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Gallimard, Paris.
- GUNNEWEG A. H. J., 1965, Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals, in *FRLANT* 89, Göttingen.
- HALBE J., 1975, Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit, *FRLANT* 114, Göttingen.
- DERS., 1975, „deuteronomischen Festkalender“, in *ZAW* 87, S.147-168.
- DERS., 1980, „Die Reihe der Inzestverbote Lev 18,7-18. Entstehung und Gestaltungsstufen“, in *ZAW* 92, S. 60-88.
- HAMP V., 1982, Art. נגב, in *ThWAT* II, Sp. 41-47.
- HAMORI E J., 2008, "When gods were men", the embodied God in biblical and Near Eastern literature, Berlin u.a.
- HARAN M., 1985, Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und das säugende Muttertier, in *ThZ* 41, S. 135-159.

- HARTENSTEIN E., 2008, Das Angesicht JHWHs. Studien zu einem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34, in *FAT* 55, Tübingen.
- HASEL G.F., 1984, Art. כרת, in *ThWAT* V, Sp. 355-367.
- HAUSMANN J., 1989, Art. פאר, in *ThWAT* VI, Sp. 494-499.
- HEEPE M., 1919, Texte von Atangana und P. Messi in Jaunde, in *Abhandlungen des Hamburger Kolonialischen Institut XXIV*, Hamburg.
- HEIDER G.C., 1985, The Cult of Molek. A Reassessment, in *JSOT.S* 43, Sheffield.
- HEJEL J., 1907, Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens, in *BStF* 12/4, Freiburg.
- HELFMEYER F.J., 1977, Art הלך, in *ThWAT* II, Sp. 415-433.
- HEMPEL J., 1964, Das Ethos des Alten Testaments, in *BZAW* 67, Berlin².
- HIEKE T., 2003, Vom Verstehen biblischer Texte. Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer „biblischen Auslegung“, in *BN* 119/120, S. 71-89.
- DERS., 2003, Die Genealogien der Genesis, in *HBS* 39, Freiburg u.a.
- DERS., 2004, Das Alte Testament und die Todesstrafe, in *Bib.* 85, S. 349-374.
- DERS., 2007, Ein Bekannter stellt sich vor ... Das Buch Exodus als vielfältige Quelle biblischer Rede von Gott, in *BiKi* 62/4, S. 221-226.
- DERS., 2014, Levitikus, 2 Vol., in *HThKAT*, Freiburg im Breisgau.
- HIMBAZA I., 2004, Le Décalogue et l'histoire du texte. Études des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament, in *OBO* 207, Fribourg/Göttingen.
- HIRSCH S.R., 1912, Der Pentateuch, 2.Teil. Exodus, Frankfurt.
- HOFFMANN H.W., 1970, Form-Funktion-Intention, in *ZAW* 82, S. 341-46.
- HÖRNLE T., 2008, Das Verbot des Geschwisterinzests - Verfassungsgerichtliche Bestätigung und verfassungsrechtliche Kritik, in *NJW* 29, S. 2085 - 2088.
- HORST F., 1930, Das Privileg Jahwes, in *FRLANT* 45, Göttingen.
- DERS., 1935, „Der Diebstahl im AT“, in *Studien zur Geschichte des Nahen und fernen Ostens*, S. 19-28.
- HORST F., 1958, „Dekalog“, in *RGK* 2, S. 69-71.
- HOSSFELD F.-L., 1982, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen, in *OBO* 45, Fribourg-Göttingen.

- DERS., 1995, Dekalog I. Altes Testament, *LThK*³ III, Sp. 62-64.
- DERS., 1989, Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen. Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs, in *Vom Sinai zum Horeb, Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte*, S. 73-118.
- DERS., 1999, Das Privilegrecht Ex 34,11-26 in der Diskussion, in *Recht und Ethos im Alten Testament. Gestalt und Wirkung*, S. 39-59.
- DERS., 2000, Der Dekalog als Grundgesetz eine Problemanzeige. Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlitt, in *Liebe und Gebot: Studien zum Deuteronomium*, S. 46-59.
- DERS., 2003, „Du sollst nicht töten!“. Das fünfte Dekaloggebot im Kontext alttestamentlicher Ethik, Stuttgart.
- DERS., 2004, Der Stand der Dekalogforschung, Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads, in *Recht und Ethik im Alten Testament*, S. 57-65.
- HULST A., 1951, Der Name „Israel“ im Deuteronomium, in *OTS* 9, S. 65-106.
- HUTTER M., 1986, Das Ehebruchverbot im altorientalischen und alttestamentlichen Zusammenhang, in *BiLi* 59, S. 96-104.
- IFRAH G., 1994, Histoire universelle des chiffres, 2 Vol, Paris.
- JANOWSKI B., 2000, Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterlichen Sühnetheologie, in *WMANT* 55, Neukirchen-Vluyn.
- JEPSEN A., 1927, Untersuchungen zum Bundesbuch, in *BWANT* 41, Stuttgart.
- JEREMIAS J., 1994, Der Begriff „Baal“ im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte; in *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, *OBO* 139, S. 441-462.
- JIRKU A., 1927, Das weltliche Recht im Alten Testament. Stilgeschichtliche und rechtsvergleichende Studien zu den juristischen Gesetzen des Pentateuchs, Gütersloh.
- JÖRG J., 1965, Theophanie, die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, Neukirchen.
- JUNGBAUER H., 2002, „Ehre Vater und Mutter“. Der Weg des Elterngebots in der biblischen Tradition, in *WUNT* 2/146, Tübingen.
- JUNG-INGLESSIS E-M., 1974, Das Heilige Jahr in der Geschichte 1300-1975. Ein Bildband, Bozen.
- JUNKER, fl., 1933, Das Buch Deuteronomium, in *HSAT* II, 2, Bonn.

- DERS., 1997, Romfahrt durch zwei Jahrtausende, Bozen 1978/85; Das Heilige Jahr in Rom. Geschichte und Gegenwart, Rom.
- KAPELRUD A.S., 1984, Art. לִמֹּד, in *ThWAT IV*, Sp. 576-582.
- DERS., 1986, Art. נִשָּׂךְ, in *ThWAT V*, Sp. 665-669.
- KAISER O., 2003, Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments, 3. Bd: JHWHs Gerechtigkeit, in *UTB 2392*, Göttingen.
- KEEL O., 1972, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich-Neukirchen.
- DERS., 1980, Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes, in *OBO 33*, Freiburg-Göttingen.
- KELLER M., 1996, Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie, in *BBB 105*, Weinheim.
- KELLERMANN U., 1976, Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben, in *ZThK 73*, S. 259-282.
- KEY F., 1964, The Concept of Death in Early Israelite Religion, in *JBR 32/3*, S. 239-247.
- KILIAN R., 1963, Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitgesetzes, in *BBB 19*, Bonn.
- KITTEL R., 1923, Geschichte des Volkes Israel. 1. Bd. Palästina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. Quellenkunden und Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas, Gotha³.
- KLEIN H., 1976, Verbot des Menschendiebstahls im Dekalog? Prüfung einer These Albrecht Alts, in *VT 26*, S. 161-169.
- KLINGENBERG E., 1976, Das israelitische Zinsverbot in Torah, Mischna und Talmud, in *AAWLM.G /7*, Wiesbaden.
- KNAPP D., 1987, Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation, in *GTA 35*, Göttingen.
- KNAUF E. A., 1988, Zur Herkunft und Sozialgeschichte Israels. „Das Böckchen in der Milch seiner Mutter“, in *Bib 69*, S.153-169.
- KNIERIM R., 1965, Das erste Gebot, in *ZAW 77*, S. 20-39.
- KOCH K., 1962, „Der Spruch ‘Sein Blut bleibe auf seinem Haupt’ und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut“, in *VT 12*, S. 396-412.
- KÖCKERT M., 2004, Luthers Auslegung des Dekalogs in seinen Katechismen aus der Sicht eines Alttestamentlers, in *Christliche Ethik – Evangelische Ethik? Das Ethische im Konflikt der Interpretationen*, Neukirchen-Vluyn.

- DERS., 2004, Wie kam das Gesetz an den Sinai? In *DERS., Leben in Gottes Gegenwart. Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament (FAT 43)*, Tübingen.
- KONKEL M., 2004, Was hörte Israel am Sinai? Methodische Anmerkungen zur Kontextanalyse des Dekalogs, in *Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik, Quaestiones Disputatae 212*, S. 11–42.
- KORNFELD W., 1950, L'adultère dans l'Orient antique, in *RB 57*, S. 92-109.
- DERS., 1952, Studien zum Heiligkeitgesetz (Lev 17-26), Wien.
- KOSTA P., 1999, Prohibitiv und Präventiv im Slavischen (Zur Grammatik, Semantik und Pragmatik des verneinten Imperativs unter besonderer Berücksichtigung des Russischen, Tschechischen und Südslavischen), Festschrift für Baldur Panzer zum 65. Geburtstag, Lang, in *Ars Philologica*, Frankfurt am Main u.a.
- KRATZ R G., 1994, Der Dekalog im Exodusbuch, in *VT 44*, S. 205-238.
- DERS., 2003, Die Propheten Israels, in *Wissen 2326*, München.
- KUENEN A., 1887, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung, in *Die Entstehung des Pentateuch I.I*, Leipzig.
- KUTSCH E., 1965 „Trauerbräuche“ und „Selbstminderungsriten“ im Alten Testament, in *ThSt 78*, S. 25-37.
- LABURTHE-TOLRA P., 1981, *Les seigneurs de la foret*. Paris.
- DERS., 1985, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun*, Paris.
- LANG B., 1981, Du sollst nicht nach der Frau eines Anderen verlangen. Eine neue Deutung des 9. und 10. Gebots, in *ZAW 93*, S. 216-224.
- DERS./ SCHWEIZER, E., 1991, Art „Gott“, in *NBL I*, S. 904-915.
- LASOR W. S. u. a., 1989, „Bund und Gesetz am Sinai“, in *Das Alte Testament*, S. 167-172.
- LENZEN V., 1992 „Selbsttötung in der Bibel. Für eine Ethik der Liebe zu den Leidenden“, in *BiKi 47*, S. 87-93.
- LENZEN V., 2000, Die Zehn Gebote im Rahmen theologischer Ethik, in *WUB 17*, S. 61-65.
- LETTINGA J.P., 1990, Sprachliche Erwägungen zum Text der Zehn Gebote. 2. Teil, in *Fundamentum 2*, S. 33-50.
- LEVIN C., 1985, Der Dekalog am Sinai, in *VT 35*, S. 165-191.
- DERS., 2003, Das Deuteronomium und der Jahwist, in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, in *BZAW 316*, S. 96-110.

- DERS., 2003, Der Dekalog am Sinai, in: DERS., Fortschreibungen. Gesammelte Studien Zum Alten Testament, *BZAW 316*, S. 60-80.
- LEVINE B A., 1965, The Descriptive Tabernacle Texts of the Pentateuch, in *JAOS* 85, S. 307-318.
- DERS., 1989, Leviticus ויקרא, in *JPSTC*, Philadelphia u. a.
- DERS., 2000, Numbers 21-36. A New Translation with Introduction and Commentary, in *AncB 4B*, New-York - London - Sydney - Toronto.
- LEVINSON B., 1996, Recovering the Lost Original Meaning of וְלֹא־תַכְסֶּה עָלָיו (Deuteronomy 13:9), in *JBL* 115, S. 601-620.
- DERS., 1997, Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation, New-York-Oxford.
- DERS., 2006, „Du sollst nichts hinzufügen und nichts wegnehmen“ (Dt 13,1): Rechtsreform und Hermeneutik in der hebräischen Bibel, in *ZThK* 103, 2, S. 157-183.
- LEWIS T J., 1989, Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit, in *HSM* 39, Atlanta GA.
- LIPINSKI E., 1986, Art. נָתַן in *ThWAT* V, Sp. 693–712.
- LOCHMAN J M., 1989, Wegweisung der Freiheit. Abriss der Ethik in der Perspektive des Dekalogs, Gütersloh.
- LOHFINK N., 1989, Kennt das Alte Testament einen Unterschied von „Gebot“ und „Gesetz“? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs, in *JBTh* 4, S. 63-89.
- DERS., 1993, Kennt das Alte Testament einen Unterschied von „Gebot“ und „Gesetz“? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs, in Lohfink N. (Hrsg.), *SBAB* 16, S. 206-238.
- DERS., 1991, Zur Dekalogfassung von Dt 5, in Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, *SBAB* 8, S. 193-210.
- DERS., 2003, Reading Deuteronomy 5 as Narrative, in *A God So Near, Essays on Old Testament Theology*, S. 261-281.
- LOZA J., 1989, Las palabras de Yahve. Estudio del decalogo, in *Biblioteca Mexicana* 4, México.
- LUCIANI D., 2005, Sainteté Et Pardon, Structure Littéraire Du Lévitique, Volume I, in *Bibliotheca Ephemeridum Theocarum Lovaniensium CLXXXVA*, Louvain – Paris – Dudley.
- LUX R., 1995, Und die Erde tat ihren Mund auf ...“, Zum „aktuellen Erzählinteresse“ Israels am Konflikt zwischen Mose, Datan und Abiram in Num 16, in *Von Gott reden, Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments*, S. 187-216.

- MADL H., 1986, Art. נָטַר in *ThWAT* V, Sp. 432-436.
- MANN T., 1944, Das Gesetz. Eine Erzählung, Stockholm.
- MARKL D., 2007, Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19-24 und Dtn 5, in *HBS* 49, Freiburg.
- DERS., 2011, Deuteronomy's Frameworks in Service of the Law (Deut. 1-11; 26-34)', in *Deuteronomium-Tora für eine neue Generation, Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 17, Wiesbaden.
- DERS., 2012, Gottes Volk im Deuteronomium, in *Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 18, S. 271-283.
- DERS., 2013, "The ten Words Revealed and Revised: The Origins of the Law and Legal Hermeneutics in the Pentateuch", in *The Decalogue and its Cultural Influence, Hebrew Bible Monographs* 58, S. 13-27.
- MARX A., 1994, Les Offrandes Végétales Dans l'Ancien Testament, Du Tribut d'Hommage Au Repas Eschatologique, in *VT.S*, Leiden u.a.
- MAYER G., 1982, Art. נָבַח, in *ThWAT* III, Sp. 620-628.
- MCCARTHY, D. J., 1978, Treaty and Covenant. Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament, in *AnBib* 21, Rome².
- MEINHOLD A., 1988, „Jubeljahr I“. Altes Testament, in *TRE* 17, S. 280-281.
- DERS., 1987, Jüdische Stimmen zum Dritten Gebot, in *Kul* 2, S. 159-168.
- MEISNER O., 1893, Der Dekalog. Eine Kritische Studie, Halle.
- DERS., 1920/1926, Babylonien und Assyrien, 2 Bde, Heidelberg.
- MILGROM J., 1983, Studies in cultic theology and terminology, in *Studies in Judaism and Late Antiquity* 36, xiii, Leiden.
- DERS. / WRIGHT N.T., 1984, Art. מְלֹאכָה, in *ThWAT* IV, Sp. 905-911.
- MILLER, P. D., 2002, The Good Neighborhood. Identity and Community through the Commandments, in DERS., *Way*, Grand Rapids, S. 51-67.
- NANA A., 2010, Anthropologie beti et sens chrétien de l'homme, l'Harmattan, Paris.
- NEL P.J., 1982, The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs, in *BZAW* 158, Berlin / New York.
- NEUDECKER R., 1996, „Ich bin der Herr, dein Gott“ (Ex 20,2=Dtn 5,6), Das Erste Gebot des Dekalogs in rabbinischer Auslegung, in *Jud.* 52, S. 179-189.
- NIELSEN E., 1965, Die zehn Gebote. Eine traditionsgeschichtliche Skizze, in *Acta Theologica Danica VIII*, Kopenhagen.

- NIKLAS T., 2007, Leitfragen Leserorientierter Exegese. Methodische Gedanken zu einer „bibischen Auslegung“, in *der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexion und Beispielexegese*, S. 45-61.
- NISSEN A., 1974, Gott und der Nächste im antiken Judentum, in *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, Tübingen.
- NÖTSCHER F., 1965, Bundesformular und „Amtsschimmel“. Ein kritischer Überblick, in *BZ NF* 9, S. 181-214.
- OIKONOMOU E B., 1984, Art. ׀, in *ThWAT IV*, Sp. 562-567.
- OTTO E., 1983, Feste und Feiertage II, Altes Testament, in *TRE XI*, S. 96-106.
- DERS., 1989, Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im „Bundesbuch“. Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen, in *OBO* 85, Fribourg/Göttingen
- DERS., 1990, Alte und neue Perspektiven in der Dekalogforschung, Der evangelische Erzieher, in *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 42,2, S. 125-133.
- DERS., 1991, Die Bedeutung der altorientalischen Rechtsgeschichte für das Verständnis des Alten Testaments, in *ZThK* 88, S. 139-168.
- DERS., 1994, Theologische Ethik des Alten Testaments, in *ThW* 3/2, Stuttgart u.a.
- DERS., 1996, Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, *BETHL* 126, S. 61–111.
- DERS., 1997, Recht/Rechtstheologie/Rechtsphilosophie I. Recht/Rechtswesen im Alten Orient und im Alten Testament, in *TRE* 28, S. 197-209.
- DERS., 1999, Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien, in *BZAW* 284, Berlin-New York.
- DERS., 1999, Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne, *Theologie und Frieden* 18, Stuttgart.
- DERS., 2000, Der Dekalog im Horizont des Alten Orients, in *WUB* 17, S. 25-29.
- DERS., 2002, Gottes Recht als Menschenrecht. Rechts- und Literaturhistorische Studien zum Deuteronomium, in *BZABR* 2, Wiesbaden.
- DERS., 2004, Recht und Ethik im Alten Testament. Beiträge des Symposiums »Das Alte Testament und die Kultur der Moderne« anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971), Heidelberg, S. 18-21.
- DERS., 2007, das Gesetz des Mose, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

- DERS., 2015, The Study of Law and Ethics in the Hebrew Bible/Old Testament, in *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation III/2*, S. 594-621.
- PERLITT L., 1969, Bundestheologie im Alten Testament, in *WMANT* 36, Neukirchen-Vluyn.
- DERS. u.a., 1981, Dekalog, in *TRE* 8, S. 408-413.
- PETER-SPÖRNDLI U., 2012, Die Zehn Worte vom Sinai. Die Rezeption des Dekalogs in der rabbinischen Literatur, Berlin.
- PETRY S., 2007, Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuteronesaja und im Ezechielbuch, in *FAT II*, Tübingen.
- PHILLIPS A., 1970, Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach of the Decalogue, Oxford.
- PHILLIPS A., 2002, Essays on Biblical Law, in *JSOTS* 344, Sheffield.
- POLA T., 1995, Die ursprüngliche Priesterschrift, Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte, *WMANT* 70, Neukirchen-Vluyn.
- PREUSS H D., 1971, Verspottung fremder Religionen im AT, in *BWANT* 92, Stuttgart u.a.
- DERS., 1977, Art. חוה in *ThWAT II*, Sp. 784-794.
- DERS., 1991, Theologie des Alten Testaments I, Stuttgart u.a.
- DERS., 1982, Deuteronomium, in *EdF* 164, Darmstadt.
- DERS., 1993, Art. שִׁבְחָה, in *ThWAT VII*, Sp. 1318-1323.
- RABE N., 1994, Vom Gerücht zum Gericht. Revidierte Text- und Literarkritik der Kundschaftererzählung Numeri 13.14 als Neuansatz in der Pentateuchforschung, in *THLI* 8, Tübingen – Basel.
- REVENTLOW H. G., 1960, „Sein Blut komme über sein Haupt“, in *VT* 10, S. 311-327.
- DERS., 1961, Das Heiligkeitgesetz formgeschichtlich untersucht, in *WMANT* 6, Neukirchen-Vluyn.
- DERS., 1962, Gebot und Predigt im Dekalog, Gütersloh.
- RICHTER W. 1966, Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches, in *StANT* 15, München.
- DERS., 1986, Art. סִנַּי, in *ThWAT V*, Sp. 753-756.
- RINGGREN H., 1989, Art. עֲבֹדָה, in *ThWAT VI*, Sp. 194-204.

- ROBINSON G., 1991, Das Jubel-Jahr. Die Lösung einer sozial-ökonomischen Krise des Volkes Gottes, Festschrift für Klaus Kack zu seinem 65. Geburtstag, in *Ernten, was man sät*, S. 471-494.
- ROFÉ A., 1985, The Laws of Warfare in the Book of Deuteronomy: Their Origins, Intent, and Positivity, in *JSOT* 32, S. 23-44.
- DERS., 1988, The Arrangement of the Laws in Deuteronomy, in *ETHL* 64, S. 265-287.
- RÖMER W.H.Ph., 1974, Randbemerkungen zur Travestie von Dt 22,5, in *Travels in the World of the Old Testament*, S. 217-222.
- RÖSEL M., 2000, Adonaj - Warum Gott "Herr" genannt wird, in *FAT* 29, Tübingen.
- ROWLEY J.J., 1951-1952, Moses and the Decalogue, in *BJRL* 34, S. 81-118.
- RÜCKER H., Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch, in *ETThSt* 30, Leipzig.
- RUPPERT L., 1994, Das Heil der Völker (Heilsuniversalismus) in Deutero- und „Trito“-Jesaja, in *MThZ* 45, S. 137-160.
- RÜTTERSWÖRDEN U., 1995, Art. שמע, in *THWAT VIII*, Sp. 255-279.
- RUWE A., 1999, „Heiligkeitgesetz“ und „Priesterschrift“, Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1-26,2, in *FAT* 26, Tübingen.
- DERS., 2000, Das Zusammenwirken von „Gerichtsverhandlung“, „Blutrache“ und „Asyl“. Rechtsgeschichtliche Erwägungen zu den todesrechtsrelevanten Asylbestimmungen. Im Hexateuch, in *ZAR* 6, S. 190-221.
- SCHACHTER A., 1967, Bundesformular und prophetischer Unheilsspruch, in *Bib* 48, S. 128-131.
- SCHARBERT J., 1993, Art. קלל, in *ThWAT VII*, Sp. 40-49.
- SCHENKER A., (Hg.), 1992, Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament, in *FAT* 3, Tübingen.
- SCHMIDT E., 1994, Das Essen in der Bibel, literaturethnologische Aspekte des Alltäglichen, in *Studien zur Kulturanthropologie*, Münster u.a.
- SCHMIDT F., 1985, Naissance des polythéismes, in *Archives de sciences sociales des religions* 59,1, Archives de Sociologie des Religions, Paris.
- SCHMIDT H., 1923, Mose und der Dekalog, in *Eucharisterion*, in *FRLANT* 36,1, S. 78-119.
- SCHMIDT L., 1993, Studien zur Priesterschrift, *BZAW* 214, Berlin-New-York.
- DERS., 2002, Num 13-14 und Dt 1,19-46, in *ZAW* 114, S. 40-58.

- SCHMIDT W.H./DELKURT H./GRAUPNERA., 1993, Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik, in *EF 281*, Darmstadt.
- SCHMÖKEL H., 1950, Biblische „Du sollst“-Gebote und ihre historischer Ort, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, S. 365-390.
- SCHOTTROFF W., 1969, Der altisraelitische Fluchspruch, in *WMANT 30*, Neukirchen-Vluyn.
- DERS., 1976, Art. שְׁכַח, in *THAT II*, Sp. 898-904.
- SCHREINER J., 1988, Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes. Dekalogforschung und Verkündigung in *Biblische Handbibliothek 3*, München².
- DERS., 1989, Art. פָּנָה, in *ThWAT VI*, Sp. 626-629.
- SCHREINER J., 1993, Art. אֲמִיץ in *ThWAT I*, Sp. 348-352.
- DERS., 1995, Theologie des Alten Testaments, Band I, Altes Testament, in *NEB*, Würzburg.
- SCHROER S., 1987, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (Doktorarbeit), in *OBO 74*, Freiburg/Göttingen.
- SCHULTZ F W., 1969, Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze, in *BZAW 114*, Berlin.
- SCHUNCK K-D., 1984, Art. כָּחַשׁ, in *ThWAT IV*, Sp. 142-145.
- SCHÜPPHAUS J., 1973, Art. גָּזַל, in *ThWAT I*, Sp. 999-1001.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., 1973, Der Dekalog, Gottes Gebote?, in *SBS 67*, Stuttgart.
- DERS., 1982, Überlegungen zum JHWH-Namen in den Gottesgeboten des Dekalogs, in *ThZ 38*, S. 65-78.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER L., 1990, Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie, in *BZAW 188*, Berlin-New-York.
- DERS., 2000, „die Zehn Gebote – Der Freiheit eine Form geben“, in *WUB 17*, S. 9-15.
- DERS., 2005, „das Verhältnis von Dekalog und Bundesbuch“, in *die Zehn Worte. Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik, QD 212*, S. 57-75.
- SEEBASS H., 1984, Art. לָקַח in *ThWAT IV*, Sp. 588-594.
- DERS. u. a., 1995, Art. שָׁקַר, in *ThWAT VIII* Sp. 466-472.
- SENTUCQ, D., 1977, Le Decalogue. Des sources d'un droit à l'origine de peuple de Dieu, in VANEL A. (Hg.), *L'Ancien Testament. Approches et lectures. Des procédures de travail à la theologie*. Paris, S. 173-207.

- SEOG YOON CHOI, 2006, Verhaltensanweisungen im Gericht, Struktur und Hintergründe von Ex 23,1-9, Marburg/Lahn.
- SKA J.-L., 2000, Introduction à la lecture du Pentateuque, Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible, Bruxelles.
- SNIJDERS L. A., 1986, Art., סִוּר, in *ThWAT* V, Sp. 803-810.
- SONSINO R., 1980, Motive Clauses in Hebrew Law. Biblical Forms and Near Eastern Parallels, in *SBL.DS* 45, Philadelphia.
- STAMM J. J., 1961, Dreißig Jahre Dekalogforschung, in *ThR NF* 27, S.189-239.281-305.
- STAMM J.J., 1945, Sprachliche Erwägungen zum Gebot „Du sollst nicht töten“, in *ThZ* I, S. 81-90.
- DERS. / ANDREW M E., 1967, The Ten Commandments, in Recent Research, in *SBT* 2,2, London-Naperville.
- STASZAK M., 2006, Die Asylstädte im Alten Testament. Realität und Fiktivität eines Rechtsinstituts, in *Ägypten und Altes Testament* 65, Wiesbaden.
- STAUBLI T., 2010, Der göttliche Name als Bild in Kanaan und Israel mit Ausblicken ins Judentum, Christentum und den Islam, in *BiKi* 65, S. 77-86.
- STENDEBACH F.J., 1989, Art. עֲנָה I, in *ThWAT* VI, Sp. 233-247.
- STEINS G., 2003, Der Bibelkanon als Denkmal und Text. Zu einigen methodischen Aspekten kanonischer Schriftauslegung, in *BETHL* 163, S. 177-198.
- DERS., 2006, Kanonisch Lesen, in *Lesearten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testament*, S. 45-64.
- STRATHMANN H, Art. „λαὸς“, in *ThWNT* IV, S. 49-57.
- TANGBERG K. A., 1987, Die Prophetische Mahnrede, Form- und Traditionsgeschichtliche Studien Zum prophetischen Umkehrruf, Göttingen.
- TSALA T., 1958, "Mœurs et coutumes des Ewondo", *Études Camerounaises* 56, Yaoundé.
- TUOHEY J.F., 1995, The Correct Interpretation of canon 1395. The Use of the Sixth Commandment in the Moral Tradition from Trent to the Present Day, in *The Jurist* 55, S. 527-591.
- UEHLINGER C., 1999, Vom Bilderkult zum Bilderverbot, in *WUB* 11, S. 45-49.
- DERS., 1991, Art. „Götterbild“, in *NBL* I, S. 871-891.
- VAN DEN BORN A., 1968, Art. „Haß“ in *Bibel-Lexikon*, Sp. 668

- VEIJOLA T., 1976, Zu Ableitung und Bedeutung von he'id im Hebräischen. Ein Beitrag zur Bundeterminologie, in *UF* 8, S. 343-351.
- DERS., 1990, „Der Dekalog bei Luther und in der heutigen Wissenschaft“, in *the Law in the Bible and in its Environment*, S. 63-90.
- DERS., 2000, Das dritte Gebot (Namenverbot) im Lichte einer ägyptischen Parallele, in *ZAW* 103: S. 1-17.
- VON MUTIUS H.G., 1980, Das Tötungsrecht des Dekalogs bei Samuel ben Meir, in *Jud* 36, S. 99-101.
- WÄCHTER L., 1967, Der Tod im Alten Testament, in *Arbeiten zur Theologie II*, 8, Stuttgart.
- WAGNER C., 1994, Alles was Gott erlaubt hat, die kulinarische Bibel, in Essen & Trinken im Alten & Neuen Testament, Wien.
- WAGNER S., 1977, Art. שָׁרָף, in *ThWAT II*, Sp. 313-329.
- WATSON P L., 1972, The Death of “Death” in the Ugaritic Texts, in *JAOS* 92, S. 60-64.
- WEINFELD M., 1990, The uniqueness of the Decalogue and its place in Jewish tradition, in *The Ten Commandments in history and tradition*, S. 1–44.
- WELLHAUSEN J., 1899, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin³.
- DERS., 1899, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin⁵.
- WÉNIN A., 1994, Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur, in *RTL* 25,2, S. 145-182.
- WESTBROOK R., 1992, Art. „Punishment and Crimes“, in *ABD* 5, S. 546-556.
- WESTERMANN C., 1985, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, Grundrisse zum Alten Testament, in Bd 6, Göttingen.
- WILLI-PLEIN I., 1993, Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse, in *SBS* 153, Stuttgart.
- WILLOUGHBY F./ FABRY, 1986, Art. נָשָׂא, in *ThWAT V*, Sp. 626-642.
- WILSON R.R., 1993, “The Role of Law in Early Israelite Society”, in *Law, Politics and Society in the Ancient Mediterranean World*, S. 90-99.
- WINKLE Van D W., 1985, The Relationship of the Nations to Yahweh and to Israel in Isaiah 40-55, in *VT* 35, S. 446-458.
- WISEMAN D J., 1973, “Law and Order in Old Testament Times”, in *Vox Evangelica* 8, S. 5-21.

- WUNDER B., 2004, Zwei Religionen – Ein Gott? Zum Status des ‚Jüdischen‘ in der Trinitätstheologie des 20. Jahrhunderts, Paderborn u.a.
- ZENGER E., 1996, Priesterschrift, in *TRE* 27, S. 435-446.
- ZIMMERLI W., 1963, Das zweite Gebot, Gottes Offenbarung, in *TB* 19, S. 234-248.
- DERS., 1969, „Ich bin Jahwe“. Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, in *TB* 19², S. 11-40.
- DERS., 1972, Grundriss der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.
- ZIMMERMANN C., 2007, Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont, in *Ancient Judaism and Early Christianity* 69, Leiden – Boston.

VORWORT

Als ich nach meiner Ankunft in Deutschland 2007 zum ersten Mal meinem Doktorvater, Prof. Dr. Christoph Dohmen, Lehrstuhlinhaber für das Alte Testament an der Universität Regensburg, begegnete, bekam ich von ihm seinen Kommentar zu Ex 19-40.¹

Ich begann sofort, darin zu lesen. Besonders der Abschnitt „Der Dekalog in der Erzählung des Pentateuchs“² erregte meine Aufmerksamkeit. Denn schon bei unseren Studien an der katholischen Universität Jaunde (Kamerun) interessierte ich mich besonders für die Exegese des Dekalogs, aber in einer Perspektive, die der deutsche Forschungsstand schon seit langem überholt hat.

Nach meinem Deutschsprachkurs und den semitischen Sprachkursen schärfte das Seminar „Die Zehn Gebote in der jüdischen Auslegung“³ mit Prof. Dohmen noch einmal mein Interesse und meine Neugier: Wie ist der Dekalog an diesen dominanten Platz gekommen, den er nicht nur in der Kirche, sondern auch allgemein in der Gesellschaft einnimmt?

Die Vorlesung „Die Zehn Gebote im jüdischen Volk – Der Dekalog im Leben des Volkes Gottes“⁴ veranlasste mich schließlich, mich in die Forschung an der hermeneutischen Besonderheit des Dekalogs zu stürzen. Denn der Dekalog ist in der Tat nicht nur ein besonderer Text in der Bibel, sondern auch in der Theologie und der Ethik, im Katechismus und im Alltag des heutigen Lebens.

Als ich merkte, dass die historisch-kritische Untersuchung des Dekaloges, mit der ich zunächst beginnen wollte, den Rahmen meiner Arbeit gesprengt hätte, führte mich mein Doktorvater auf den Weg der nicht-geschichtlichen, also innerbiblischen Auslegung. Ich sollte dabei die Besonderheit des Dekalogs in der Bibel herausstellen. Oder anders gesagt: Was bildet die Besonderheit des Dekalogs in Bezug auf den Rest der Bibel? Um die Arbeit etwas einzugrenzen, habe ich mich auf die erste biblische Einheit beschränkt, die fünf ersten Bücher der Bibel, den Pentateuch, den ich fachlich in dieser Arbeit „Torah“ nenne.

Hierbei möchte ich meinem Doktorvater für die hilfreichen Gespräche, die zur Entstehung dieser Arbeit beigetragen haben, meinen herzlichen Dank aussprechen. Ein besonderer Dank gilt auch Pfarrer Josef Weindl und Anita Voitl, die mich während meines Aufenthaltes und Studiums unermüdlich unterstützt und mir immer wieder geholfen haben, meine Gedanken in einem guten Deutsch auszudrücken.

Ein herzliches Vergelt's Gott sage ich auch dem Internationalen Katholischen Missionswerk Missio und der Diözese Regensburg für die Sicherung meines Lebensunterhaltes während des Studienaufenthaltes in Deutschland. Und schließlich danke ich allen, die mir in irgendeiner Weise geholfen haben, als Ausländer in Deutschland zurecht zu kommen.

¹ DOHMEN C., 2004, Exodus.

² DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 88-101.

³ Am Wintersemester 2008-2009.

⁴ Am Wintersemester 2010-2011.

0 - EINFÜHRUNG

Die fünf Bücher Mose der Bibel haben einen wesentlichen Einfluss auf Literatur und Rechtsentwicklung der ganzen Menschheit ausgeübt und üben ihn bis heute aus. Die Frage ist, wie die ethischen Inhalte und Rechtssätze in den Mosebüchern selbst entstanden sind, auf welchem Hintergrund all die ethischen und rechtlichen Gebote und Verbote der Torah entwickelt wurden. Oder anders gefragt: Was bildet das Zentrum und die Grundlage aller Verbote und Gebote der Torah? Ist der Dekalog der zentrale Punkt, der Ausgangspunkt der Torah wie es immer von der Tradition her behauptet wird?

Der Dekalog (Zehnwort Ex 20,2-17; Dt 5,6-21)¹ ist das bekannteste und einprägsamste Beispiel für die vielen ethischen und rechtlichen Grundsätze in der Torah. Er bildet eine Reihe von Prohibitiven.² Der Dekalog gilt in der atl. Überlieferung als das Zentrum des JHWH-Glaubens. In ihm konzentriert und kristallisiert sich sozusagen der Kern der atl. Offenbarung. Sein Inhalt entfaltet sich in zwei Richtungen: Gott und die Menschen, und erscheint als „zweiteilig“, wie zwei Tafeln.³ Die ersten sechs Prohibitive zielen auf die „vertikale“ Zuwendung des Gottesvolkes zu JHWH. Die übrigen Prohibitive beziehen sich auf das Leben in Gemeinschaft, also auf die „horizontale“ Zuwendung zu den Mitmenschen. Der Form nach stehen zwölf Verbote in Prohibitivform neben zwei (positiven) Geboten.

In der Tat erhebt keine Gesetzessammlung so stark den Anspruch, direkte Willenskundgabe JHWHs zu sein, wie der Dekalog.⁴ Bei der Lesung der Torah bemerkt man, dass beide Dekalogfassungen zwei herausragende Texte im Gesamtkontext der Torah sind. Seine prohibitiven Vorschriften stellen das Fundament der Gesellschaft Israels und der „religiösen Ordnung“ dar⁵. Es wird deutlich: Negiert ein Mensch diese Fundamente, verliert er jede Beziehung zu JHWH und seinem in der Torah geäußerten Wort an sein Volk.⁶

¹ Die Begriffe *Dekalog*, *Zehnwort*, *Zehn Worte* oder *Zehn Gebote* bezeichnen alle dieselben oben genannten Texte. Sie werden als Synonyme verwendet, wobei ich der ersten Bezeichnung einen gewissen Vorzug gebe, da *Dekalog* die gebräuchliche wissenschaftliche Bezeichnung ist.

² Es gibt in der Bibel viele kleinen Perikopen, in denen die Verbote in Prohibitivform aufgebaut sind (die Mehrzahl der Prohibitive ist in Lev und Num zu finden, ebenso in Perikopen wie Ex 34,10-26; Dt 7,2-26; 22,1-11; 23,1-8.11-26; 24,2-25,19). Aber keine von ihnen wird als selbstständige Rede JHWHs bezeichnet; sie sind nur einzelne Aussprüche JHWHs und nicht so bekannt und berühmt wie der Dekalog.

³ Nach Ex 25,21 sollte die Bundeslade das „Zeugnis“ aufnehmen, das Gott Mose gab. Damit sind nach 1Kön 8,9 ausschließlich die zwei steinernen Gesetzestafeln gemeint, die Gottes Zehn Gebote als Zeichen des Bundes zwischen ihm und dem Volk Israel enthielten. Die Bezeichnung als Zehnwort und das Motiv, dass der Dekalog auf zwei Tafeln geschrieben ist, stammen aus Dtn 4,13; Dtn 5,22; Dtn 9,7-10,5. Sie sind von dort in die Sinaiperikope von Ex eingetragen worden. Zehnzahl und Tafelmotiv suggerieren eine Ordnung. Aber sie führen für sich genommen zu keinen überzeugenden Ergebnissen.

⁴ Der Dekalog erscheint in Ex 20 als erstes Gotteswort am Sinai und als einziges, welches das Volk ohne den Mittler Mose aus Gottes Mund unmittelbar vernimmt. Schon dadurch ist er aus allen anderen Willensoffenbarungen Gottes herausgehoben. Er begegnet überdies fast wortgleich noch einmal in Dt 5, der Abschiedsrede des Mose jenseits des Jordan im Lande Moab. Hier erinnert Mose in einem großen Rückblick auf die Ereignisse am Sinai/Horeb daran, dass Gott mit dem Volk „von Angesicht zu Angesicht“ (Dtn 5,4) geredet habe.

⁵ Vgl. WILSON R.R., 1993, Role, S. 90-99.

⁶ Vgl. HOUTMAN C., 1997, Bundesbuch, S. 14.

Das Halten der Gebote des Dekalogs dagegen, das Gehen auf den von JHWH gewiesenen Wegen ist eine lebendige Antwort auf das befreiende Eingreifen JHWHs in die Geschichte Israels und zugleich ein Bleiben in der Bundespartnerschaft, die JHWH seinem Volk anbietet. Schon in der Torah gewannen die dekalogischen Weisungen absolut verbindlichen Charakter, z.B. in der dtr Lehre: „Mose rief ganz Israel zusammen. Er sagte zu ihnen: Höre, Israel, die Gesetze und Rechtsvorschriften, die ich euch heute vortrage. Ihr werdet sie lernen, auf sie achten und sie halten“ (Dt 5,1) und „Und das ist das Gebot, das sind die Gesetze und Rechtsvorschriften, die ich euch im Auftrag des Herrn, eures Gottes, lehren werde und die ihr halten werdet in dem Land, in das ihr hinüberzieht, um es in Besitz zu nehmen“ (6,1).

In den folgenden Ausführungen untersuchen wir, welcher Zusammenhang zwischen dem Dekalog und den übrigen Verböten der Torah besteht. Wir möchten zeigen, welche Eigenheiten die Prohibitive des Dekalogs in Bezug auf andere Verböte enthalten. Anders gesagt, wir erforschen, ob die Prohibitive des Dekalogs eine Art Grundlage für andere Verböte der Torah darstellen. Das heißt, wir werden untersuchen, ob die Prohibitive des Dekalogs sozusagen der Boden sind, auf dem die anderen Gesetze herausgewachsen sind, also das Zentrum, um das alle anderen Verböte interaktiv kreisen. Wir wollen dabei auch feststellen, dass die Prohibitive des Dekalogs bereits einen großen inhaltlichen Teil aller Verböte der Torah umfassen.

Der Frage nach dem Verhältnis der Prohibitive des Dekalogs zu den übrigen Verböten der Torah nachzugehen, ist das Ziel der vorliegenden Arbeit, um auf dieser Grundlage einen Beitrag zum Verständnis des Dekalogs, vor allem seiner innerbiblischen wie wirkungsgeschichtlichen Besonderheit liefern zu können.

Wir sehen deshalb meine wesentliche Aufgabe darin, den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Formen und dem Inhalt der Verböte der Torah zu untersuchen und den besonderen Charakter der Prohibitive des Dekalogs herauszuarbeiten. Das heißt, dass wir untersuchen, ob es eine Korrelation von Form und Inhalt zwischen den Verböten aller Art (direkt oder indirekt formuliert)¹ in der Torah und den Prohibitiven des Dekalogs gibt.

Als Forschungsbasis nehmen wir die Ausführungen von MARKL D., der davon ausgeht, dass der Dekalog von Ex 19-24 und Dt 5 in seinen näheren Kontext der Torah eingebettet ist und in die literarische Struktur der Torah eingefügt wurde.² Beide Dekalogfassungen stehen in intensiven Beziehungen zu den anderen Themen von Ex und Dt. Literarische Verbindungen finden sich aber auch zu den anderen Büchern der Torah. So können wir einen Zusammenhang zwischen dem Dekalog und der Rest der Torah vermuten. Trotzdem bleibt schwer zu erklären, warum beide Fassungen des Dekalogs in der Form von Kurzprohibitiven ausgedrückt sind und warum sich keine anderen Verbötsformen im Dekalog finden.

¹ Unter dem Ausdruck „direkt formuliertes Verbot“ verstehen wir die äußere Form der Verböte mit einer Partikel + dem Verb im Imp. So der Prohibitiv (mit לֹא + Imp du willst nicht), der Vetitiv (mit אַל + Imp du sollst nicht) und der Präventiv (אֲבָל + Imp sonst du willst), diesen Begriff „Präventiv“ wird im Teil der terminologischen Klärung (2.1) und in dessen folgenden Exkurs erklärt. Der Ausdruck „indirekt formuliertes Verbot“ fasst alle andere Forme der Verböte (Mahnungen, Warnungen, Drohungen,...) zusammen.

² Vgl. MARKL D., 2007, Dekalog, S. 33-274.

- Der Zusammenhang zwischen Dekalog und Torah

Inhaltlich nehmen das sogenannte Bundesbuch (Ex 19 – 40) und der auf den Dekalog folgende dtr Gesetzeskodex die meisten Themen des Dekalogs noch einmal auf.¹ Alle Forscher sind sich deshalb einig in der Ansicht, dass zwischen dem Dekalog und anderen Verboten und Geboten der Torah irgendein Zusammenhang besteht.² Ein weiterer deutlicher Zusammenhang besteht zwischen dem Dekalog und anderen Rechtskorpora wie dem Buch Dt, dem Heiligkeitgesetz (Lev 17-26) und dem Priester Gesetz (Ex 25 bis Num 10), kurz gesagt mit der ganzen Torah.

Meine Grundannahme ist, dass Gott durch Mose die sehr kernigen Kurzprohibitive des Dekalogs als Bausteine benutzt hat, um darauf aufbauend das Gesetz in der Torah weiter zu entwickeln. Denn der Angelpunkt der Rechtshermeneutik des Pentateuchs ist das Verständnis von Ex 20,22 (in dem das visuelle Zeugnis des Volkes betont wird)³ und Ex 24,12 (in dem der Dekalog neben der *Torah* und der *miswah* genannt wird)⁴ als ein nur im Zusammenhang zu erklärendes und sich ergänzendes Ganzes.

Gott hat Mose nicht nur als Mittler zwischen ihm und dem Volk (Ex 19,9.19), sondern auch als Ausleger und Interpret seiner Torah (Dt 1,1-5) in Dienst genommen. Der Narrativ des Pentateuch setzt rechtshermeneutisch das Dt von den vorangegangenen Gebotsmitteilungen so ab, dass (wie Dt 1,5MT und in der Folge LXX, Tg. Neof. und Onk. Z.B. es verstehen) das Dt diese erklärend auslegt.⁵ Aus Dt 1,1-5 wird zudem deutlich, dass Dt in seinen paränetischen Teilen als mosaische Auslegung und Erläuterung der Sinai-Torah verstanden wird, in welcher Mose die Bedeutung und den Sinn der älteren Offenbarungen darlegt (vgl. Dtn 4,8.44).⁶ Und die verschiedenen Verortungen der Offenbarung Gottes durch Mose (Horeb, Moab oder Offenbarungszelt)⁷ unterstreichen immer den Vorrang der sinaitischen Offenbarung.

Daraus ergeben sich folgende Fragen: Ist das Bundesbuch eine direkte Entfaltung des Dekalogs? Sind die anderen Verkündigungen von Geboten und Verboten in der Torah (indirekte) Weiterentwicklungen des Bundesbuches bzw. des Dekalogs? Ist die Frage

¹ PETER-SPÖRNDLI U., 2012, Worte, S. 35.

² Vgl. die verschiedenen Differenzierungsmodelle bei LOHFINK N., 1991, Unterschied, S. 236; WESTERMANN C, 1985, Theologie, S. 154-162.

³ Hier fügt sich die These zum Dekalog von Ex 20 ein, dass dessen Inhalt den Lesern der Torah, nicht aber dem Volk in Ex 20 mitgeteilt wird.

⁴ Die beiden Begriffe (Nach DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 209) sind somit am besten explikativ zu verstehen, entweder so, dass „Tora und Gebot“ als Doppelausdruck den Dekalog umschreiben, oder dass „Tora“ hier für den Dekalog als Ganzes steht und dass „Gebot“ erklärend im Sinne jedes einzelnen Dekaloggebots hinzu tritt (vgl. FREVEL C., 1991, Schreiben, S. 45 f.).

⁵ Vgl. ACHENBACH R., ARNETH M., OTTO E., 2007, Tora, S. 81.

⁶ „Nicht Dtn 31,9, sondern Ex 24,12b ist dabei im Blick: Mose interpretiert die von JHWH verschriftete Tora. Die Interpretation von LXX und Targumim wird durch die Dibre Moshe 1QDM 2,8 bestätigt. Dtn 1,5 zitierend hat auch hier *b'r* (Pi.) die Bedeutung der Auslegung/Erklärung“ ACHENBACH R., ARNETH M., OTTO E., 2007, Tora, S. 81.

⁷ Ausdrücklich aber werden mit *b'har sinaj* alle *huqqim*, *mispatim*, *miswot* und *torot* auf Sinaioffenbarung versehen und machen eine Brücke zu Nurn 36,13, um so die Moaboffenbarung ab Num 22,1 von der Sinaioffenbarung abzugrenzen. Lev 27,34 lenkt wie auch Lev 26,46 mit der Verortung der Offenbarung der Gesetze am Sinai auf Ex 19,2.20 im Unterschied zu Ex 19,1 zurück. Vgl. ACHENBACH R., ARNETH M., OTTO E., 2007, Tora, S. 83.

nach dem Wert des Dekalogs nur im Zusammenhang mit seinem Kontext, seiner Position und seinem Verkündigungsmodus, oder auch anders zu beantworten?¹

- Sonderstellung des Dekalogs in der Torah

Mit OTTO gehe ich davon aus, dass Mose sich im Dt als Ausleger der Torah Gottes zeigt, wie das Bundesbuch auch in der Sinaioffenbarung Auslegung des Dekalogs sein will. OTTO behauptet weiter:

„Die von Mose verschriftete Sinaitora ist wie der von JHWH verschriftete Dekalog die Grundlage der Belehrung. Dtn 1,1-5 in Verbindung mit Num 36,13 verdeutlicht den Status der Belehrung. Dtn 1,5 interpretiert die mosaische Moabrede im Deuteronomium als Auslegung "dieser Tora", womit der Belehrungsauftrag von Ex 24,12 aufgenommen wird. Im Gegensatz zu Ex 24,7 wird nicht nur ein Bundesbuch als göttliche Explikation des Dekalogs verlesen, sondern gemäß Ex 24,12 über die Sinaitora belehrt, indem sie gemäß Dtn 1,5 ausgelegt wird. Die Verschriftungsnotiz in Dtn 31,9 bezieht sich auf das Deuteronomium als Auslegung der von Mose verschrifteten Sinaitora in Gestalt des Bundesbuches (Ex 24,4) und seiner Erneuerung in Ex 34,10-26 (Ex 34,27) sowie des von JHWH verschrifteten Dekalogs.“²

Bei der Lektüre der Bibel ist leicht zu bemerken, dass kein anderer Text eine so herausgehobene Position in der Bibel wie der Dekalog einnimmt, aber auch dass eine starke Verbindung zwischen den Verbotten der Torah und den Verbotten des Dekalogs vermutet werden kann.

Mit Ex 19 beginnt im Pentateuch der Bericht vom Aufenthalt Israels am Sinai: Nach der Ankunft der aus Ägypten befreiten Israeliten am Berg Sinai erwählt JHWH sie als sein Bundesvolk, worauf sie Mose versprechen, alle Gebote JHWHs zu erfüllen. Nach seiner Theophanie redet JHWH auf dem Berg mit Mose. Davor und danach beauftragt er ihn, das Volk vom Betreten des Berges abzuhalten und so vor seinem Anblick zu schützen. Zum Schluss richtet Mose dem Volk die Warnung aus („...und sagte es ihm.“). Der Satz lässt sich auch objektlos übersetzen („und sagte ihm.“): Dann würde Mose dem Volk die folgende Dekalogrede mitteilen, die er zuvor von JHWH empfangen hätte.

Ex 20 beginnt jedoch mit dem Satz: „Und JHWH redete alle diese Worte“. Dabei bleibt offen, zu wem JHWH redet: zum Volk oder zu Mose (und Aaron). In Ex 20,22b sagt JHWH: *„Ihr habt gesehen, dass ich vom Himmel her mit euch geredet habe“*. Das Problem des Verständnisses dieses Verses kann gelöst werden durch eine Unterscheidung zwischen einer „visuellen“ und einer „auditiven“ Anwesenheit.³ Dabei können wir die auditive Anwesenheit mit der Verkündigung des Dekalogs in Dt vergleichen: Mose rief die damalige Generation Israels zusammen und sprach: **Höre, Israel, die Gebote und Rechte, die ich heute vor euren Ohren rede, und lernet sie und bewahrt sie, daß ihr danach tut!** (Dt 5,1). *Der Herr, unser Gott, hat am Horeb einen*

¹ Siehe die Positionen von PETER-SPÖRNDLI U., 2012, Worte, S. 35.

² ACHENBACH R., ARNETH M., OTTO E., 2007, Tora, S. 89-90.

³ Auch unsere afrikanische Denkweise kennt den Unterschied zwischen einer visuellen und einer auditiven Anwesenheit. Visuelle Anwesenheit heißt, dass jemand bei einem Ereignis dabei ist und alles miterlebt, dass er also körperlich, anschaulich und lebendig anwesend ist. Das „Sehen“ oder „Schauen“ sind Synonym von Zeugenschaft. Die auditive Anwesenheit entgegen bedarf eines Mittlers, der das Ereignis berichtet, sodass der andere, der es hört, in das Geschehen einbezogen wird, obwohl er nicht beim Geschehen dabei war. Aber er wird durch den Bericht mit dem Ohr anwesend.

Bund mit uns geschlossen (5,2). Nicht mit unseren Vätern hat der Herr diesen Bund geschlossen, sondern mit uns, die wir heute hier stehen, mit uns allen, mit den Lebenden (5,3). Meiner Meinung nach wiederverkündet Mose hier nicht nur den an die Väter verkündeten Dekalog, sondern legt ihn auch aus und macht ihn wieder lebendig, als ob ihn Gott heute im Moab noch einmal verkündet. Und das Volk in Dt nahm diese zweite Verkündigung wahr als von Gott selber durch Mose verkündet.

Das Volk ist damals nicht auf den Sinai gestiegen. Denn Gott selbst hatte eingeschärft, eine Grenze zu ziehen wegen der ungewöhnlichen Erscheinung um den Berg (19,12.21.23). Aber das Volk war vorbereitet und eingeladen (19,10-15), unten am Fuß des Berges Gott entgegen zu treten (לקראת האלהים um Gott zu treffen 19,17).

Die Mittlerschaft des Mose war in Israel schon fest verankert seit Ägypten und dem Aufenthalt in der Wüste (Ex 3-19 vgl. ganz besonders das Rat von Jethro 18,19-23). Die einzigartige Erscheinung JHWHs am Berg Sinai hat diese Mittlerschaft noch einmal gestärkt (Ex 19,19). Und Gott selbst unterstreicht diese Mittlerschaft noch einmal, indem er Mose zu sich ruft und sagt: „Das Volk sollen hören wenn ich mit dir rede, damit sie auch an dich immer glauben“. (Ex 19,9).

Genau dies ist vorher schon zur Sprache gebracht worden, als JHWH Mose mitgeteilt hat, dass er kommen werde, damit das Volk höre, wie er mit ihm, Mose, rede (Ex 19,9). Ohne die Verkündigung des Dekalogs wäre diese ungewöhnliche Erscheinung Gottes aber leer vom Sinn.

Ich bin der Meinung, dass das Volk Israel „anschaulich“ (am Fuß des Berges) da war, nicht nur zur Inthronisierung des Mose als Vermittler (Dt 5,5), sondern wirklich um das Bundeswort in Form des Dekalogs entgegen zu nehmen. Das Volk hat die Offenbarung wahrgenommen (Ex, 20,18), obwohl es nicht mit Mose und Aaron auf dem Berg war (Ex 19,24) sondern sich in der Ferne aufhielt und nur Mose sich der dunklen Wolke näherte, in der Gott war (Ex 20,21). Es wird nirgendwo gesagt, das Volk sei vom Berg weg geflohen. So können wir davon ausgehen, dass das ganze Volk die Offenbarung Gottes gesehen (ראה) und den Klang (קול) gehört hat. Aber hat es den Inhalt der Worte Gottes auch verstanden? Hat es die „10 Worte“ in ihre tiefgründige Bedeutung wirklich wahrgenommen?

Nach der Dekalogrede von JHWH (Ex 20,1-17) reagiert das Volk nicht auf die Worte (Inhalt) des Dekalogs, sondern auf die Phänomene der vorausgehenden Theophanie (Ex 20, 18) und auf den Redemodus (aus dem Feuer und der Wolke und dem Dunkel mit großer Stimme Dt 5, 22-23). Es betet Mose um Vermittlung der Worte JHWHs (20,19). Dieser allein habe sich JHWH genähert. Heißt das, dass das Volk nichts verstanden hat? Bittet es nicht vielmehr, dass Mose ihm den Dekalog erklärt und den wahren Sinn verkündet? Die Rede Gottes braucht einen Mittler oder einen Interpreten. Nach Dt 5,24 hat das Volk die Stimme Gottes zwar gehört und hat gesehen, dass Gott mit Menschen redet und sie am Leben bleiben (vgl. Dt 4,33). Dieses Reden Gottes mit Menschen in der Theophanie am Sinai kann auch verstanden werden als wörtliche Verkündigung des Dekalogs. Darum bleibt zweifelfrei, dass das Volk auch den Wortlaut des Redens vom Himmel her „wahrgenommen“ hat. Demnach verkündet Mose die Einzelbestimmungen des Bundesbuchs (Ex 20,23-23,33) vor dem Hintergrund der Dekalog-Offenbarung als seiner Einführung (Ex 20,1-17). Das Volk antwortet wie zu Beginn einmütig, alle Gebote JHWHs erfüllen zu wollen (Ex 24,4).

Man kann feststellen, dass der Dekalog unter den alttestamentlichen Rechtskorpora von selbst, oft ganz unbewusst eine herausragende Stellung einnimmt. Darum ist es kein Wunder, dass der Dekalog als Bundesurkunde gilt. Allein die Tatsache, dass der Dekalog fast gleich in zwei ähnlichen Fassungen (Sinai- und Horeb-Dekalog) in der Torah zu finden ist und an zwei verschiedenen Orten verortet wird, zeigt die Wichtigkeit dieser Gebote und Verbote des Dekalogs. Beide Fassungen werden in Ex 20,1; Dt 5,4.22; vgl. Dt 4,33.36 als unmittelbare Rede Gottes bezeichnet im Unterschied zu den anderen durch Mose übermittelten Gesetzen, Geboten und Rechten. So hebt sich der Dekalog also vom übrigen Gesetz und weiteren biblischen Texten in mehrfacher Hinsicht ab: durch seine Position im Offenbarungskontext, durch den besonderen Verkündigungsmodus, durch seine Doppelüberlieferung, seine Verschriftung auf Steintafeln und seine Zusammenfassung als (Zehner-)Reihe. Beide Dekalogfassungen stehen an prominenter Stellung jeweils am Anfang einer längeren Gesetzessammlung in Ex und Dt. Beide verbinden auch auf besondere Weise die Geschichte Israels mit den Gesetzen Gottes. Dies entspricht der häufigen Verwendung der Zehn Worte (עשרת הדברִים Ex 34,28; Dt 4,18; 10,4) an anderen Stellen der Torah. Die bibelwissenschaftlichen und rabbinischen Exegeten sind sich einig, dass speziell die Doppelüberlieferung und die Unterschiede zwischen den beiden Fassungen auch das Besondere des Dekaloges ausmachen.¹

Ex 24,12 redet erstmals nach dem Bundesmahl der siebzig Ältesten von steinernen Tafeln, die JHWH dem Mose allein übergeben werde. Nach den Anweisungen zum Bau der Offenbarungshütte (Ex 25–31,17) nennt Ex 31,18 genau „zwei“ Steintafeln, die JHWH mit seinem „Finger“ selbst beschrieben habe. Diese enthalten nach dem Kontext alle zuvor ergangenen Gebote, also nicht nur den Dekalog. Nach Ex 32,15–19 habe JHWH selbst die Tafeln gemacht und sie beidseitig beschrieben. Mose habe diese Tafeln im Zorn über den Abfall Israels von JHWH zerbrochen und in seinem Auftrag neu angefertigt, von denen es heißt (Ex 34,28): „Und er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die Zehn Worte.“ Vor der Landnahme der Israeliten kommt Mose in Dt 4,13 darauf zurück: Nach der Sinai-Theophanie habe JHWH ihnen den Bund offenbart und sie verpflichtet, diesen in Form der „Zehn Worte“ zu halten. Dazu habe JHWH diese auf zwei Steintafeln geschrieben.² Das stellt erstmals die Identität von Ex 20,2–17 mit den „Zehn Worten“ und den zwei Gebotstafeln heraus und betont ihren Rang als von JHWH selbst geoffenbarte und aufgeschriebene Bundesurkunde.

Der Dekalog geht aus einem Dialog zwischen JHWH und Israel (durch Mose vermittelt) hervor. Der narrative Kontext zeigt, dass die immer wieder geäußerte freie Zustimmung Israels zu den Worten JHWHs die Grundlage sowohl für die Gültigkeit des Bundes sowie für die Verbindlichkeit der im Bundesbuch genannten Vorgaben darstellt.³

Der Prolog des Dekalogs (Ex 20,2) verbindet nicht nur die erzählerische erste Hälfte des Buches Ex (1–18) mit der Gründung des Bundes zwischen JHWH und seinem Volk,

¹ PETER-SPÖRNDLI U., 2012, Worte, S. 31–33.

² DOHMEN C (2005, Logik, S. 52.54) bezeichnet den Sinai-Dekalog als Leserinformation und den Horeb-Dekalog als Rückschau von Mose.

³ Vgl. MARKL D., 2007, Dekalog, S. 166.

sondern zeigt auch die Verankerung des Volkes Israel in diesem Bund mit JHWH.¹ Der Prolog stellt die grundlegende Verbindung zwischen den Geboten Gottes und der Auszugserzählung Israels aus Ägypten dar: „*Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgebracht hat*“.² Diese Einführung JHWHs in dem ersten Rechtstext am Sinai legt den hermeneutischen Schlüssel für weitere Gesetze; denn die Beziehung zu JHWH bildet das Fundament für das Gesetz Israels. Weil Gott Israel aus Ägypten rettete, darf das Volk Israel davon ausgehen, dass er auch in Zukunft die Freiheit Israels wahrt. Zu diesem Zweck gibt er seinem Volk diese Weisungen.

Der Dekalog ist also ein wichtiger Text innerhalb der Erzählstruktur des Buches Ex. Er taucht in Ex vor dem Bundesbuch auf und kann darüber hinaus als hermeneutischer Schlüssel zu ihm verstanden werden. Die Geschichte von der Israels Rettung aus Ägypten in der ersten Hälfte des Buches bildet nach dem Prolog des Dekalogs den Hintergrund für die Offenbarung des Gesetzes am Sinai. Der erste Prohibitiv „*keine anderen Götter haben*“ (Ex 20,2-6) wird narrativ entfaltet in der Erzählung vom goldenen Kalb (Ex 32-34). Auch die Motive "steinerne Tafeln" und "Bundesurkunde" verbinden systematisch den Dekalog mit der narrativen Ausformung von Ex 24-34 und dem Zentrum des Heiligtums (Ex 25,16-40,20).

Während die Dekalogfassung in Ex die optischen und akustischen Begleiterscheinungen der Offenbarung betont (20,18), geht aus dem Kontext der Dekalogfassung in Dt deutlich hervor, dass das Volk diesen Teil der Offenbarung (den Dekalog) von Gott direkt hörte, alles weitere jedoch nur noch durch die Übermittlung des Mose (5,4.22).³

In Dt 5,1–5 erinnert Mose das versammelte Volk daran, dass JHWH seinerzeit auf dem Sinai (hier Horeb genannt) das Volk zwar laut und direkt angesprochen habe, dass JHWH ihn aber zusätzlich beauftragt habe, seine Worte dem Volk weiterzugeben. Deshalb verkünde er, Mose, dem Volk seither JHWHs Worte. Im Folgenden wiederholt Mose die Dekalogrede als Vollzitat und bekräftigt dann, JHWH selbst habe eben diesen Wortlaut damals verkündet, auf die Gebotstafeln geschrieben und diese ihm gegeben (Dt 5,22f.). Dies steht im Kontrast zum tatsächlichen Wortlaut der beiden Fassungen, die gerade nicht identisch sind. Nach dem Kontext von Dt 5 zu urteilen, erfährt das Volk im ostjordanischen Gebiet unmittelbar vor dem Tod des Mose erstmals den schon am Sinai offenbarten und verschrifteten Dekalogs. Nach Dt 10,1-5 legte Mose beide Steintafeln in die Bundeslade, die als bewegliches Heiligtum JHWHs rettende Präsenz bei seinem Volk bis zur Zeit König Davids verbürgte (1Sam 5-6; 2Sam 7). Hier geht es aber auch um eine reflektierte Zusammenfassung all dessen, was Mose dem Volk schon früher verkündet hat und jetzt der neuen Generation kurz vor dem Eintritt ins verheißene Land, im Land Moab, noch einmal deutlich sagen möchte.

Wie in Ex befindet sich der Dekalog in Dt in einer strukturell hoch signifikanten Position. Mose zitiert die Zehn Gebote am Beginn seiner längsten und zentralen Rede

¹ MARKL D. (2013, Words, S.16-17) vergleicht Ex 20,2 und Ex 32,4; Ex 20,5f und Ex 34,6f; Ex 5,6 und Ex 34,6f... und fasst zusammen: „Thus, the first section of the Decalogue provides the core elements from which the climaxes of the golden calf episode in Ex 32-34 are formed.“

² Der erste Satz des Dekalogs: "Ich (bin) JHWH, dein Gott ", kann auch übersetzt werden: "Ich, JHWH, (bin) dein Gott ".

³ Vgl. OTTO E., 2007, Gesetz, S. 76. DOHMEN C., (2005, Logik, S. 52.54) nimmt aufgrund der Kontextanalyse an, dass die Israeliten am Sinai (Ex) nur die Stimme Gottes wahrnahmen, nicht aber die Bedeutung des Gesprochenen verstanden. Am Horeb (Dt) wurde ihnen der Dekalog dann zum ersten Mal mündlich von Mose verkündet.

vor dem Volk. In Dt 5-26 nimmt Mose zunächst Bezug auf die Erscheinung JHWHs am Berg Sinai, der jetzt Berg Horeb genannt wird. Dann spricht er im vierzigsten Jahr des Auszugs aus Ägypten (Dt 1,3) an die zweite Generation Israels, die sich im Land Moab kurz vor dem Eintritt ins verheißene Land Israel befindet. Diese Rede enthält die Darlegung des Dekalogs (Dt 5) und die Verkündigung weiterer Gebote durch JHWH (Dt 6-26). Nach der Wiederholung der Zehn Gebote (Dt 5,6-21) geht Mose über zu der Kundgabe weiterer Gebote (Dt 6,1-3), die entscheidend sind für die Rechtshermeneutik des Dt.¹

- Forschungsfragen

Es stellt sich die Frage: Ist der Dekalog die Grundlage der Verbote der Torah oder ihre Folge, bzw. ihr Resümee? oder anders formuliert: Ist der Dekalog die Grundlage aller weiteren Gesetze der Torah? Hier gehen die Forscher von unterschiedlichen Einordnungen des Dekalogs in die Torah aus: Einige von seiner Überlieferung in der Torah (so wie DOHMEN, HOSSFELD, OTTO...) andere von seiner Funktion (so wie LOHFINK, MARKL, FREVEL...) aus. Ich für meinen Teil finde es besser, auf die folgenden Fragen zuerst zu antworten, dann eine zu geben.²

Können wir in dieser Arbeit eine Sonderstellung des Dekalogs gegenüber den übrigen Verboten der Torah feststellen? Wohin ist diese Sonderstellung zu verknüpfen, an den Wortlaut oder den Inhalt des Dekalogs? Wird Sie an den Modus der Verkündigung oder an die Doppelüberlieferung abgeleitet?

Ich möchte hier untersuchen, welche Verbindungen der Dekalog mit den anderen Verboten der Torah unterhält. Wie kann man die Verbote des Dekalogs innerhalb der Torah darstellen und verstehen? Können wir zur Resultat kommen, dass der Dekalog Zentrum der Torah ist, wenn man ihn mit anderen Verboten der Torah vergleicht? Kann man bestimmte Inhalte oder Formen auf beiden Seiten – Dekalog und Torah – feststellen? Kann man feststellen, dass jeder der 12 Prohibitive des Dekalogs inhaltlich auch andersorts in der Torah zu finden ist?

Alle unsere Forschungsfragen konzentrieren sich an die Fragen: Kann man die zentrale Stellung des Dekalogs überweisen? Wenn ja, wie? Was macht eigentlich diese Besonderheit des Dekalogs aus, so dass er diese vornehmliche Position erreichen konnte? Oder umgekehrt bildet diese zentrale Stelle des Dekalogs innerhalb der Verbote und Gebote der Torah seine Eigenartigkeit? Welche Rolle spielt der Dekalog in Übereinstimmung mit den Verboten und Geboten der Torah?

¹ Vgl. MARKT D., 2011, Frameworks, S. 271-283; MARKL D., 2012, Volk, S. 18-46; MARKL D., 2013, Words, S. 20. Vgl. auch LOHFINK N., 2003, Deuteronomy, S. 261-81.

² Eine synchrone Analyse (σύν „über, mit“ χρόνος „Zeit“ für gleichzeitig) ist eine Untersuchung, die sich strikt auf eine bestimmte Zeit beschränkt vergleicht.

- Ist der Dekalog Grundlage aller weiteren Verbote der Torah?

Ich nehme hier Bezug auf das unterschiedliche Ergebnis zweier Bibelwissenschaftler. MARKL¹ stellt fest, dass der Dekalog in der literarischen Struktur des Pentateuchs eine prominente Rolle spielt. In seiner Analyse des narrativen Kontexts des Dekalogs in der Sinai Perikope ist strittig, ob das Volk den Dekalog wirklich verstanden hat, oder ob der Dekalog dem Volk verständlich promulgiert werden musste. Er spricht sich für die letztere Interpretation aus, doch das Fehlen der Adressatenangabe in Ex 20,1 sei nicht auf eine „Universalität der Adressatenschaft“ zu deuten. Daraus schließt er, dass der Dekalog die Grundlage des gesamten Gesetzes und der gesetzlichen Hermeneutik der Torah darstellt.²

DOHMEN dagegen sieht in Übereinstimmung mit anderen Forschern die Besonderheit des Dekalogs in der Tatsache der Doppelüberlieferung, der zwei Tafeln, der Zehnernorm, und des Verkündigungsmodus.³ Nach ihm steht der Dekalog in Ex 20,1-17 außerhalb der ihn umgebenden Erzählung. Vom Kontext her ist der Dekalog weder an das Volk noch an Mose gerichtet; lediglich die augenblicklichen Leser des vorliegenden Textes bekommen seinen Wortlaut als eine Art Hintergrundinformation „zu hören“. Mose tritt (in Ex 20,21) zwar in die Nähe Gottes ein, aber dass ihm dort der Inhalt der Zehn Gebote von Gott übermittelt würde, davon ist nicht die Rede. Stattdessen beginnt eine neue Gottesrede, die auf die vorausgegangenen Ereignisse in der Weise zurückgreift, dass sie daran erinnert bzw. hervorhebt, dass das Volk „ein Sprechen vom Himmel“ (Ex 20,22) wahrgenommen (wörtlich „gesehen“) habe, wobei offen bleibt, ob dies auf die bei der Reaktion des Volkes zuvor genannten Begleitphänomene der Theophanie oder das nicht näher charakterisierte Sprechen Gottes bezogen ist.

Die These ergibt nicht, dass die Erscheinung, die Dekalog-Verkündigung und das Bitten des Volkes eine unmittelbar zeitliche Folge ist. Aber es bleibt klar, das Volk war sichtbar anwesend, erlebte, wie es donnerte und blitzte, wie Hörner erklangen und der Berg rauchte und bekam Angst, es zitterte und hielt sich fern (Ex 20,18). Die Reaktion des Volkes auf die begleitenden Phänomene der Theophanie am Sinai ist dann nachgestellt worden (V. 19). Das „Sehen“ der Theophanieerscheinung ist aufregend und ungewöhnlich für das Volk. Vom Hören der Dekalogworte ist hier nicht ausdrücklich die Rede, weil es wie selbstverständlich ist (vgl. Dt 5,24; darum hat Gott das Volk am Berg versammelt (Ex 19,10-17). Diese visuelle Anwesenheit spricht für eine direkte Zeugenschaft des Volkes. Ich persönlich bin überzeugt, dass das Volk den Dekalog gehört und die Erscheinungen der Theophanie gesehen hat, aber wohl den Sinn der Rede Gottes nicht verstanden hat. Darauf, dass deshalb die Vermittlung durch Mose nötig war, wurde schon hingewiesen. Das Volk konnte das Wort Gottes nicht so gut begreifen wie Mose, der schon viele Erfahrungen mit Gottes Nähe hatte (Ex 3,4-15; 6,2; 7,1; 9,1.13; 19,3-19); Gott sollte nur durch ihn, den Mittler, den Inhalt seiner Worte weiterverkünden, entfalten und erklären.

Die These von der „Leserinformation“ hilft zu verstehen, dass alles, was jetzt weiter kommt, was Gott durch Mose verkündet hat, also das Bundesbuch, wird durch den Dekalog erleuchtet. Die Besonderheit des Dekalogs besteht darin, dass er ein zentraler

¹ MARKL D., (2013, Words, S. 14-21) beginnt seine Überlegung mit Vormerkungen, die die literarische Stelle des Dekalogs im Buch Ex und Dt betreffen (ut supra).

² Vgl. MARKL D., 2013, Words, S. 23-24. Dagegen FREVEL C. (2000, Grundgesetz, S. 17-23)

³ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 91-93.

Text der Torah ist, dessen Inhalt das Volk durch weitere Mitteilungen, Erklärungen und praktischen Kontextualisierungen von Gott durch den Vermittlern Mose lernen (Ex 9,14; Dt 4,10; 5,1; 14,23; 17,13; 31,12...) und begreifen (Dt 4,1; 5,1; 6,4; 9,1...) soll.

In den weiteren Ausführungen stütze ich mich auf die vorausgehenden Beobachtungen und Thesen und versuche daraus meine Ansicht zu begründen. Ich möchte in dieser Arbeit beweisen, dass der Dekalog ein besonderer Text in der Torah ist und dass er mit allen anderen Verböten der Torah verbunden ist. Mit dem Hinweis darauf, dass die Prohibitive des Dekalogs sehr kurz und bündig formuliert sind, soll begründet werden, dass sie als Grundlage für alle anderen Verböte der Torah aufgegriffen und benutzt wurden.

- Forschungsstand und status questionis.

Im Laufe der Zeit hat die bibelwissenschaftliche Untersuchung des Dekalogs viele Anläufe gemacht. Doch trotz der allgemeinen Hochschätzung des Dekalogs führt seine Gesamtbewertung in einschlägigen Fachdiskussionen der Gegenwart zu heftigen Debatten, die seit ihren Anfängen im 19. Jahrhundert nicht an Spannung verloren haben. Die zweite Hälfte des 19. Jh. war durch die Literarkritik geprägt. Neu ist die Debatte über die Frage: Was bildet eigentlich die Besonderheit des Dekalogs?

Ich möchte mich in den weiteren Ausführungen einfach darauf konzentrieren, dass die kurz formulierten Prohibitive des Dekalogs die anderen Verböte der Torah beleuchten und somit eine Besonderheit in der Torah darstellen. Die meisten Gelehrten vertreten diese Meinung einer Sonderstellung des Dekalogs und weisen auf die starke Verbindung zwischen ihm und den verschiedenen Rechtskorpora der Torah hin. Die Benotung dieser Verbindung und ihre Gewichtung fallen hingegen sehr unterschiedlich aus.¹

Einige Forscher stellen heraus: Die Verkündigung des Dekaloges als wörtliche Rede Gottes zerbricht regelrecht die erzählende Struktur des Textes.² Für uns unterstreicht diese Feststellung die Besonderheit des Dekalogs als Bundesurkunde des Bundes JHWH's mit seinem Volk. Dafür sprechen auch alle weiteren Offenbarungsbegriffe wie Donner, göttliche Stimme, Feuer und Dunkelheit (vgl. Ex 19,16.19.21; 20,18; Dt 5,22).³ Andere Forscher sind der Meinung, dass die Sonderstellung des Dekalogs nur durch den besonderen Verkündigungsmodus hervorgehoben wird.⁴ Ich möchte auf einige Autoren eingehen, die schon Überlegungen in Richtung meines Themas angestellt haben und für diese Arbeit wichtig sind.

¹ Vgl. GROSS W., 1995, Gesetz, S. 166-169. LOHFINK ist der Meinung, dass der Dekalog Zusammenfassung und Konkretisierung des Gesetzes der Torah ist (vgl. z.B. 1991, Dekalogfassung; 2003, Deuteronomy). MARKL D., 2013, Words, S. 24.

² Vgl. die Beobachtungen von HOSSFELD F.-L., 2000, Dekalog, S. 46-59. SCHARBERT, 1989, Exodus, S. 9: „Der in 20,2-17 stehende Dekalog ist ganz isoliert im heutigen Zusammenhang“, er hänge „ganz in der Luft“ (S. 82). „Ein uns unbekannter Tradent wollte... den Dekalog unbedingt mit den Sinaiereignissen in Zusammenhang bringen“ (S. 83); DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 88: „Der Dekalog von Ex 20,1-17 liegt im wahrsten Sinne des Wortes außerhalb der ihn umgelenden Erzählung.“ Vgl. DERS., 2005, Wort, S. 47; KÖCKERT M., 2004, Gesetz, bes. S. 167.

³ Weiterüberlegung der Offenbarungsbegriffe bei PETER-SPÖRNDLI U., Worte, S. 91-101.

⁴ Vgl. DOHMEN C., 2005, Logik, S. 52.54.

PHILLIPS A. stellt fest, dass der Dekalog keine vergleichbare Korrespondenz im ganzen Alten Orient hat und schließt daraus, dass der Dekalog von JHWH selbst geoffenbart ist.¹ Auf Grund dessen vermutet er, dass der Dekalog einen konstitutiven Teil der originellen Erzählung der Sinai-Perikope darstellt.²

Ähnlich wie BRAULIK³ gewinnt LOHFINK aus einer Analyse des Dt die Erkenntnis, dass die Rechtsvorschriften dieses Buches hauptsächlich auf dem Dekalog der Sinai- und Horeb-Perikope vorkommen.⁴ Daraus ist zu schließen, dass die Weisungen von Dt keine direkte legale Wirkung intendierten, sondern einen Teil der narrativen Erzählungswelt der Torah darstellen. Der Text der Torah beinhaltet Gesetzessammlungen und präsentiert sich als ein vom Gott Israels erlassenes Gesetz, aber fungiert eigentlich als *Bundesurkunde* zwischen JHWH und seinem Volk.

Denn in keiner Gesetzessammlung der Torah tauchen Begriffe wie „Bruder“ oder „Nächster“ auf, die in dem Rest der Torah aber immer wieder vorkommen.⁵ Der Dekalog endet sogar mit dem Wort „Nächster“, das in Ex 20, 16f// 3x vorkommt, genauso wie am Anfang des Dekalogs 3x steht: JHWH – dein Gott (Ex 20,2-10//). Dieser Sprachgebrauch und der Aufbau des Dekalogs (in Ex und Dt) weisen für mich darauf hin, dass der in der Torah ausgedrückte *Bund* mit keinem zivilen Gesetzesformular vergleichbar ist, sondern in die religiöse Sphäre gehört.⁶ Die Torah ist Ausdruck einer religiösen Beziehung, in der allein JHWH der *Richter* und der *Heiler* ist (Ex 15,26) und in der der Dekalog das Fundament der *Bundesurkunde* darstellt, als ein von Gott gegebenes Recht und darum Bezugspunkt aller weiteren Verbote wird. Der Dekalog gilt dabei immer und überall und ist die Quelle aller weiteren Verbote (vgl. Dt 11,32; 12,1).⁷

FREVEL⁸ ist der Meinung, dass die Sonderstellung des Dekalogs bereits in der Torah selbst begründet ist. Denn wenn der Dekalog von seinem Inhalt her auch nicht als „Grundgesetz“, als „Summe des Gotteswillens“ oder als „Quintessenz biblischer Ethik“ verstanden werden kann, hebt er sich trotzdem mehrfach von allen übrigen Gesetzen der Torah ab, sei es durch die Unmittelbarkeit seiner Offenbarung, die zweifache

¹ Vgl. PHILLIPS A., 1970, Criminal law, Vgl. DERS., 2002, Biblical law.

² Gegen diese Vermutung behauptete (diachron) HOSSFELD, dass der Dekalog in Ex 20 eine sekundäre Insertion an die Sinai Erzählung ist, so, dass der originalere Dekalog in Dt 5. Nach dieser Forschung ist der Dekalog zuerst in Dt eingestellt (so schon EERDMANS B.D., 1910, Exodus, S. 146, und PERLITT, L., 1969, Bundestheologie, S. 77f), wenn nicht sogar dort entstanden (HOSSFELD, F.-L., 1982, Dekalog), und dann von dort in die Sinaiperikope (Ex 20) gebracht worden.

³ BRAULIK G., 1985, Abfolge, S. 272.

⁴ LOHFINK N., Studien V, S. 181-232.

⁵ An dieser Stelle in der Geschichte Israels, so argumentiert LOHFINK (1982, *ThWAT III*, Sp. 209-212), kommt jene Brudertitulatur in die Sprache hinein, die später in der jüdischen und christlichen Welt eine solche Karriere gemacht hat. Zwar wird auch hier, wie sonst im Recht, mit Sanktionen gearbeitet. Aber es sind keine von einem Richter verhängte Sanktionen mehr. Vielmehr wird angedroht, dass Gott es hört, wenn der Arme, dem nicht geholfen wird, zu ihm schreit, und dass der Gottheit dann der hartherzige Nachbar als todeswürdiger Verbrecher gilt.

⁶ Nach JACOB B., 1997, Exodus, S. 611, „ist die Größe des Dekalogs darin zu sehen, dass alles aus dem einen Begriff des einzigen und wahren Gottes fließt, von dem der Mensch ein Ebenbild ist, also der Unzertrennlichkeit von Religion und Moral. Gott fürchten heißt den Nebenmenschen achten.“

⁷ LOHFINK N., 1989, Testament, S. 229-235.

⁸ FREVEL C., 2000, Grundgesetz, S. 17-23.

Überlieferung und die angebliche Verschriftung durch Gott selbst. All das zeigt, dass der Dekalog mehr sein will und anders ist als die übrigen Gesetze der Torah, dass er das Zentrum der Sinai- und Horeb-Theophanie und des Bundesgeschehens bildet.¹ Das alles begründet seine Sonderstellung. Und nur wenn man ihn in seinem Kontext belässt, könne man seine herausragende Stellung entsprechend würdigen.

MARKL ist der Meinung, dass die Reden Moses, die auf Dt 6,1 folgen, tatsächlich die von Gott an Mose am Horeb ergangene Lehre beinhalten. Darin wird die Autorität des Bundesbuches auf das dtr Recht übertragen. So ist der Text von Dt 6-26 implizit eine Darstellung des Bundesbuches. So wie das Bundesbuch als eine Entfaltung der Gebote des Dekalogs gelesen werden kann, so ist die Torah von Dt 5-26 auch systematisch mit dem Dekalog verbunden. Denn die paränetischen Lehren Mose in Dt 6-11 kreisen um das erste Gebot. Die Zusammensetzung der folgenden Rechtskorpora, Dt 12-25, scheint auch systematisch durch die Reihenfolge der Gebote des Dekalogs beeinflusst zu sein. Darüber hinaus stellt die programmatische Predigt von Dt 4,1-40 die Erfahrung Israels bei der Gotteserscheinung am Horeb dar und betont das Verbot der Bilderverehrung als theologisches Zentrum (bes. 4,9-31). In 4,13; 5,22 wird das Motiv der Steintafeln eingeführt, das wieder in der Erzählung des Geschehens des goldenen Kalbes durch Mose (9,9-11; 15,17; 10,1-5) auftaucht.²

Nach MARKL sollte das Rechtsgut der Torah eine direkte Wirkung auf das jüdische Volk haben. Der Dekalog sollte dabei eine Art „Verfassung“ des Gottesvolkes und die maßgebliche Grundlage für alle anderen Gesetze sein. Die Begründung des Dekalogs als Verfassung des Gottesvolkes in der Torah verlangt nach MARKL drei wesentliche Schritte. Die ersten beiden bestehen in der Untersuchung der Einbettung des Dekalogs in seinen zwei näheren literarischen Kontexten von Ex 19-24 und Dt 5. Alle aufgezeigten Parallelen zwischen Bundesangebot, Bundesbuch und Dt samt ihrem Erzählrahmen deuten auf eine größere konzeptionelle Bedeutung hin: Ihre Funktion ist, die Dekalogrede als Zentrum der für den Bund relevanten Gottesreden hervorzuheben. Den dritten Schritt bildet die Einordnung seiner Funktion im Gesamtkontext der Torah.³

Sowohl die strukturelle Stellung des Dekalogs in Dt wie seine thematische und systematische Verbindungen mit der weiteren Verkündigung durch Mose und dem Bundesbuch lassen keinen Zweifel daran, dass er auch eine entscheidende Rolle bei der Konzeption und der rechtlichen Hermeneutik der Torah spielt.

The prominent role of the Decalogue within the literary structure of the Pentateuch raises the question as to what its hermeneutical function is. Proclaimed by God himself in a great theophany to the whole people of Israel, written on the two stone tablets with the finger of God and deposited in the very heart of the sanctuary, the Ten Commandments possess the highest authority. Sinai/Horeb is. The geographical symbol of the origin of the law, and the Decalogue on its two stone tablets is the symbol of the original divine law itself, which is meant to be moved from Sinai to Yhwh's chosen place (Dt 12,5), that is, Jerusalem (2 Sam 6).⁴

¹ FREVEL C., 2000, Grundgesetz, S. 17-23.

² Vgl. MARKL D., 2013, Words, S. 21.

³ MARKL D., 2007, Dekalog, S. 33.

⁴ MARKL D., 2013, Decalogue, S. 23-24.

Höhepunkt der Theophanie und des Ex-Buches ist die Dekalogrede Gottes. Hier schließt JHWH seinen Bund (Ex 20,2), hier legt er die Fundamente seiner Beziehung zum Volk und jedem Einzelnen (v. 3-7), sowie für die Beziehungen innerhalb der Großfamilien (v. 8-12) und dem weiteren sozialen Umfeld (v. 13-17). Insgesamt beschreibt der Dekalog eine Verbindung von „JHWH, deinem Gott“ (v. 2) und dem Menschen, „deinem Nächsten“ (letztes Wort in v. 17) und hält so die unauflösliche Zusammengehörigkeit der göttlichen und der sozialen Dimension fest.¹ Nach ihm spricht V. 22 ausdrücklich aus, das Volk habe mit dem Wahrnehmen der begleitenden Phänomene der Theophanie den Wortlaut des Dekalogs verstanden. Aus diesem Grund behauptet MARKL, dass Israel den Dekalog in der erzählten Welt von Ex verstanden hat² Diese Bundesbeziehung ist das Fundament der Gesellschaft Israels, denn sie schützt Ehre Gottes, die Familie und den Nächsten³. Damit ist der Dekalog die zentrale Grundlage des biblischen Rechts.

Wenn also, wie MARKL sagt, der Dekalog bereits in der originellen Bundeserzählung von Ex eingebettet und das Zentrum der Bundesurkunde, Fundament aller weiteren Verbote der Torah und Verfassung des Volkes Israel ist, dann wird insgesamt deutlich, dass man bei der Behandlung des torahischen Rechtes nicht an diesem Initialtext, dem Dekalog, vorbeigehen kann. Beide Dekalogfassungen spielen innerhalb ihres Kontextes dieselbe Grundfunktion.

OTTO ist der Meinung, dass der Dekalog in der exilischen Weiterentwicklung des Dt zur Urkunde des Horebbundes geworden ist, um Israel als Gemeinschaft weiter zusammen zu halten (Dt 5). Nach Dt 1,1-5 verkündet Mose die Weisungen des Dekalogs, die bereits am Berg Sinai von JHWH selbst ausgesprochen worden waren, und die Weisungen des Bundesbuches. Das erkläre den Unterschied zwischen den beiden Dekalogen. Auf diese Weise wurde Mose der erste Schriftgelehrte, der die Torah an das Volk vor dem Eintritt ins Verheißene Land kurz vor seinem Tod verkündete.

Der Dekalog ist nach OTTO ein Manifest der Freiheit der spätbabylonischen Zeit. Aus den Bausteinen des Dekalogs, die tief in der altorientalischen Rechtskultur beheimatet sind, wird durch die Komposition des Dekalogs als Gründungsurkunde Israels etwas anderes und neues.⁴

Der umfassende Kommentar von DOHMEN zu *Exodus 19-40* räumt auch dem Dekalog einen wesentlichen Platz ein. Dabei fasst der Autor die Besonderheiten des Dekalogs in Bezug auf Gestalt und Überlieferung folgendermaßen zusammen:

1. Die Doppelüberlieferung in zwei nicht völlig identischen Fassungen (Ex 20 und Dt 5),
2. Die Spannung zwischen Ge- bzw. Verbotszahl und der Zehnernorm,
3. Die Spannung zwischen den Zwei-Tafel-Vorstellungen und einer fehlender Textgliederung,

¹ MARKL D., 2007, Dekalog, S. 92

² MARKL D., 2007, Dekalog, S. 129-131.

³ MARKL D., 2007, Dekalog, S. 97-123.

⁴ OTTO E., 2002, Recht, S. 268-275.

4. Die wechselnde Sprecherperspektive,

5. Die wechselnde formale Gestalt der Einzelgebote bzw. -verbote.¹

LOHFINK ist der Meinung, dass der Dekalog die Torah zusammenfasst, räumt aber gleichzeitig ein, dass sie auch anders zusammengefasst werden könnte.² Viele Forscher bestreiten dagegen, dass der Dekalog eine Zusammenfassung oder Essenz der Tora oder Israels höchste moralische Errungenschaft sei, weil viele zentrale und allgemeine Themen darin fehlten.³

Schon lange vor dem Inkrafttreten des bundesdeutschen Grundgesetzes von 1949 wurde der Dekalog als „Grundgesetz“ apostrophiert.⁴ Doch intendieren beide sehr unterschiedliche Vorstellungen. Besonders unter dem Einfluss PERLITT's hat sich die Metapher „Grundgesetz“ auch für den Dekalog eingebürgert, ohne weiter reichende Begründung.⁵ Jüngst kritisierte KONKEL daran zu Recht, ein Spezifikum des deutschen Grundgesetzes gegenüber anderen Verfassungen liege in seiner intendierten Vorläufigkeit, was für den Dekalog nicht gelten dürfte.⁶ Wie auch immer man den Dekalog beschreibt, ist eine genaue Begrifflichkeit und Erklärung nötig. Das heißt: verwendete Metaphern sind genauestens auf ihre Implikationen hin zu befragen und mit den vom Text her gestellten Problemen zu konfrontieren.⁷

Angemessener erscheint daher der allgemeinere Begriff „Verfassung“,⁸ wofür BUBER M. schon vor gut 60 Jahren mit für lange Zeit unüberbotener Prägnanz votiert hat. FREVEL stellt fest: *„Der Dekalog ist keine Zusammenfassung der Ethik des Alten Testaments, kein Grundgesetz im umfassenden Sinne, das würde die Metapher vom „Grundgesetz“ überstrapazieren“.*⁹ GRAUPNER betont, dass man nicht den Begriff „summa des Gotteswillens“ verwenden dürfe, weil das weit über die Grenzen des ATs hinausginge. Summa des Gotteswillens *„betrifft die Frage nach dem Zusammenhang beider Testamente ebenso wie die Stellung des Dekalogs in der kirchlichen Unterweisung und seine Bedeutung für den ethischen Diskurs der Gegenwart.“*¹⁰ In der heutigen Forschung wird diskutiert, ob im Zusammenhang mit dem Dekalog ein Begriff wie „Grundgesetz“ noch weiter verwendet werden kann.

¹ DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 91-92.

² LOHFINK N., Unterschied, S. 238.

³ So CRÜSEMAN C. (Tora, S.409) und WEINFELD M. (Uniqueness, S. 11).

⁴ „Grundgesetz des Bundes“ verwendet schon EBERHARTER A., 1930, Dekalog, S. 59, „Grundgesetz“ auch JUNKER, 1933, Deuteronomium, S. 41.

⁵ PERLITT L. (1981, Dekalog, S. 409) spricht von einem „Geflecht von (überwiegend deuteronomistischen) Anspielungen darauf, dass der Dekalog Israels herausragendes „Grundgesetz“ war.“ Vgl. Schon DERS., 1969, Bundestheologie, S. 99.

⁶ KONKEL M., Sinai, S. 37, n. 79. – Darin sind sich die neuen Kommentare zum Grundgesetz einig. Vgl. MARKL D., 2007, Dekalog, S. 2.

⁷ Vgl. KONKEL M., 2005, Worte, S. 37.

⁸ „Verfassung“ wird hier und im Folgenden im engeren Sinn von „Verfassungstext“ bzw. „Verfassungsurkunde“ verwendet und muss also nicht das gesamte öffentliche Recht im materialen Sinn umfassen.

⁹ FREVEL C., 2000, Grundgesetz, S. 17.

¹⁰ GRAUPNER A., 2001, Ethik, S. 66.

- Methode

Um die biblischen Texte zu analysieren, stehen zwei große „Werkzeugkisten“ bereit, in denen jeweils unterschiedliche Gerätschaften untergebracht sind. Auf der einen Kiste steht das Label „Synchronie“ (oder „biblische Auslegung“)¹ und auf der anderen „Diachronie“ (oder „historisch-kritische Exegese“). Anfänglich entstand eine diametrale Opposition zwischen den beiden Methoden: diachron und synchron. Seit längerem hat man in der Bibelwissenschaft vor allem die historisch-kritische Methode angewandt, die die biblischen Texte diachron untersucht, d.h. ihren Entstehungs- und Wachstumsprozess. Andere Methoden bearbeiten und befragen die Texte synchron, d.h. in ihrer Gleichzeitigkeit in der uns vorliegenden Endtextgestalt.

Bei der historisch-kritischen Exegese, also der diachronen Analyse, sind Literar-, Form- und Gattungskritik, Redaktions- und Kompositionskritik wichtig. Sie untersucht die Entstehungsgeschichte der Texte und fragt u.a. nach den historischen Hintergründen, die zu der Endgestalt der Texte in ihren jeweiligen kulturellen Welten führten. Die historisch-kritische Methode versucht, die Vergangenheit zu rekonstruieren, indem sie die Texte nach ihrer Entstehungsgeschichte hinterfragt.

Als eine kritische und analytische Methode hilft sie einerseits dem Exegeten in der redaktionellen Erforschung der Texte, um den Inhalt der in der Bibel enthaltenen göttlichen Offenbarung besser zu erfassen, andererseits dem heutigen Leser, den Zugang zum Inhalt der biblischen Texte zu ermöglichen, deren Sinn aufgrund des zeitlichen Abstandes oft schwer zu erfassen ist. Das Ziel der historisch-kritischen Exegese ist, in vorwiegend diachroner Weise den Sinn hervorzuheben, den die Verfasser und Redaktoren ausdrücken wollten.

Zur historisch-kritischen Methode, die sich mit der historischen Entwicklung der Texte bzw. Traditionen beschäftigt und ihre Aufmerksamkeit vor allem auf die Genese des Textes bzw. auf den Zusammenhang von Autor und Text legt,² stehen Methoden in Konkurrenz, die auf einem synchronen Verständnis der Texte bestehen, sei es in Bezug auf die Sprache, die Komposition, die narrative Struktur oder die rhetorische Form. Beide Methoden und Zugänge öffnen dem Leser auf ihre je eigene Weise den Zugang zum Verständnis der Bibeltexte, wie sie uns heute vorliegen.

Im Gegensatz zur „historisch-kritischen Exegese“ befragt die „biblische Auslegung“ die biblischen Texte nicht nach ihrem geschichtlichen Werden, sondern erforscht die vorliegende Textgestalt als Ausgangspunkt für den aktuellen Lese- und Verstehensprozess. Die „biblische Auslegung“ ist als ein rezeptionsästhetischer Zugang konzipiert. Sie betrachtet die Interaktion zwischen dem Text und dem Rezipienten; sie erschließt also durch den Text selber die Intention³ des Autors für den heutigen Leser.¹

¹ Zur „biblischen Auslegung“ vgl. die Ausführungen von DOHMEN C., 1995, Exegese; DERS., 1996, Textes; DERS., 2003, Zelt; DERS., 2004, Auslegung; DERS., 2006, Bibel; die Ausführungen von HIEKE T., 2003, Verstehen; 2003, Genealogien, S. 323-333; die Ausführung von NIKLAS T., 2007, Leitfragen; und von EDERER M., 2011, Ende. Vgl. auch die Werke von STEINS G., 2003, Bibelkanon; DERS., 2006, Lesen.

² EDERER M., Ende, 2011, S. 10.

³ ECO U. (1985, Semiotik, S. 126-129) differenziert die drei „intentiones“: „intentio auctoris“, „intentio operis“ und „intentio lectoris“.

Bail nennt biblische Texte grundsätzlich „dialogisch, sie rufen andere Texte ins Gedächtnis, erinnern an bereits Gelesenes, an bereits Erlebtes. Kein Text steht isoliert da, jeder sucht sich einen Ort in einer schon vorhandenen Welt der Texte“.² Der Text und der Kontext hängen hier untrennbar zusammen: zu einem Text gehören seine Kontexte, also „Textualität ist als Inter-Textualität zu begreifen“.³ Man erläutert nun den Text als solchen, dank der gegenseitigen Beziehungen der verschiedenen Elemente untereinander und betrachtet ihn unter dem Gesichtspunkt der Botschaft, die der Verfasser seinen Zeitgenossen vermitteln will. So kann auch die pragmatische Funktion des Textes berücksichtigt werden.

Biblische Texte sind auch grundsätzlich als Texte der Bibel zu behandeln, das heißt: als Einheit, die, wenn auch geworden, aus vielen und vielfältigen, ganzen und fragmentarischen Elementen zusammengewachsen, doch eine echte organische Einheit und nur als solche wahrhaft zu begreifen ist. Als biblische Texte sind sie kanonische Texte,⁴ die im Licht der Torah bzw. der Bibel („Hypertext“)⁵ gelesen werden müssen. Die einzelnen Texte der Bibel werden auch als „Hypotexte“ bezeichnet. Durch die Verbindungen und Ähnlichkeiten zwischen den Texten, z.B. Stichwortbezüge bzw. gemeinsame „Signalwörter“ oder inhaltliche Schlüssel motive⁶ bilden sie eine Einheit, einen Hypertext.

In der vorliegenden Arbeit werden die Verbote der Torah als „Hypotexte“ bezeichnet und der Hebräische (Masoretische) Text der Torah als „Hypertext“ festgelegt. Einer intertextuellen Lektüre ist es vor allem aufgegeben, zunächst die Beziehung zwischen Torah („Hypertext“) und einzelnen Verboten („Hypotexten“) zu beschreiben, und „davon ausgehend aber nach dem interpretatorischen Wert der Intertextualität zu fragen“⁷

Bereits die Kompositionsarbeit als Methode der biblischen Auslegung ging von der jeweiligen Zusammenschau der verschiedenen Teile aus, sie stiftete Bezüge zwischen Abschnitt und Abschnitt, zwischen Buch und Buch, sie ließ einen tragenden Begriff Stelle um Stelle klären, ließ die heimliche Bedeutung eines Vorgangs, die sich in der einen Erzählung nur eben leicht auftat, in einer andern sich voll erschließen, ließ Bild

¹ DOHMEN C. (2004, Auslegung, S. 180) drückt diese Verbindung zwischen dem Autor und dem Leser durch den Text besser aus.

² BAIL U., 1998, Schweigen, S. 100.

³ STEINS G., 2003, Bibelkanon, S. 188.

⁴ EDERER M. (2011, Ende, S. 13-15) verweist auf die Erklärungen von HIEKE T. (2003, Verstehen, S. 73-74; STEINS G., 2003, Bibelkanon, S. 185-186), wenn er sagt, der „Kanon“ werde „weniger - formal – als inventarisierende Zusammenstellung heiliger Bücher mit fester, invariabler Anzahl und vorgegebener Reihenfolge verstanden, sondern in erster Linie – seiner Funktion nach – als sinn- und identitätsstiftende Basisurkunde einer Glaubens-gemeinschaft... Vielmehr wird vorausgesetzt, dass die später formell kanonisierten Texte gleichsam als kanonisierte Texte entstehen – in einem Prozess, in dem ihre Relevanz für die Glaubensgemeinschaft bereits die Art und Weise ihrer (Aus- und Um-)Gestaltung bzw. ihre Fortschreibung bestimmt.“

⁵ „Hypertext“ und „Hypotext“ sind so zu verstehen: Hypertextualität bezeichnet die Eigenschaft eines Teiltexes (Hypertext), auf einen generellen Text (Hypotext) zu verweisen. Die Abhängigkeit von Hypotext und Hypertext ist nicht in einem zeitlichen Sinne zu verstehen, sondern im Sinne bestimmter Eigenschaften.

⁶ Vgl. EDERER M., 2011, Ende, S. 15. STEINS G., (2006, Lesen, S. 59) spricht von „Signalmetaphern“ und „Paradigmen“.

⁷ EDERER M., 2011, Ende, S. 15.

durch Bild und Symbol durch Symbol erleuchten. So versuchte sie den Blick für Entsprechungen und Verknüpfungen und überhaupt für die Einheit der Bibel zu schärfen.

Neben dieser synchronen Textauslegung bleibt auch der historisch-kritische Zugang zur Bibel weiterhin im Bereich wissenschaftlichen Verstehens des Textes notwendig und sinnvoll. Er bietet ein Verfahren, den historischen Hintergrund der Texte verantwortlich zu rekonstruieren und den Text aufgrund seiner Entstehungsgeschichte besser zu verstehen. Aber auch das Verstehen eines Textes beim Lesen hat seinen Sinn und darf nicht durch das Wissen über die historischen Hintergründe verdrängt und negativ gesehen werden. Die „biblische Auslegung“ nimmt den vorliegenden Text wahr, während die diachrone Analyse die historische Entstehung des Textes in den Blick nimmt. Beide Forschungsrichtungen – diachron und synchron - erscheinen gegensätzlich und miteinander unvereinbar, sie erbringen jedoch – jede auf ihre Art - wichtige Erkenntnisse, die für unseren Lese- und Interpretationsprozess biblischer Texte aufschlussreich sind.

Als Autor dieser Arbeit aber stimme ich mit Jacob überein, der der synchronen Auslegung den Vorzug gibt, indem er sagt: Man wolle die Bibel verstehen, nicht richten, vor allem wolle man wissen, was die Bibel sagt und lehrt. Deshalb habe die „biblische Auslegung“ mit ihren Erklärungen und Kommentaren den Vorrang in ihrem Bemühen, die Bibel in der Form, in der sie uns überliefert wurde, aus sich selbst zu verstehen.¹

Konsequenzen

In dieser Arbeit soll nun die These begründet werden, dass der Dekalog die Grundlage der Verbote der Torah bildet. Natürlich ist hier zuerst diachron vorzugehen: Synchron kann niemand behaupten, dass der Dekalog der Ursprung der Verbote der Torah bildet. Auf dieses Ergebnis kommt man nur durch diachrone Analyse, nicht durch synchrone Untersuchung.

Es wird hier untersucht, ob die Verbote des Dekalogs eine Sonderstellung innerhalb der Verbote der Torah einnehmen. Das Leitinteresse ist dabei nicht von der historisch-kritischen Fragestellung nach der Genese bzw. der literarischen Abhängigkeit der Texte untereinander bestimmt, sondern davon, die Bedeutung der Texte zu ermitteln, um den Sinn der Einzelverbote aus ihrer jeweiligen Beziehung zum Dekalog zu verstehen und andererseits die spezifischen Aussagen des Dekalogs aus der Verbindung zu den anderen Verboten herauszustellen. Um dieses Ziel zu erreichen, eignet sich aus dem Spektrum möglicher methodischer Zugänge am besten die „biblische Auslegung“, wie sie bereits beschrieben wurde.

Ich wähle also für meine Untersuchungen die „biblische Auslegung“, weil mir eine strenge historische Einordnung der Entstehung des Dekaloges nicht wirklich überprüfbar und begründbar erscheint. Ich will die zentrale Bedeutung des Dekalogs in der Torah durch den Vergleich aller Verbote der Torah und der Prohibitive des Dekalogs darlegen. Dabei möchte ich untersuchen, ob Verbindungen zwischen dem

¹ Richtiges Verständnis heißt für Jacob: fähig zu sein, die „Zusammenhänge zu begreifen und die eigenartige Kompositionsweise des Buches zu erfassen.“ JACOB B., 2000, Genesis, S. 9.

Dekalog und den anderen Verbotten der Torah bestehen. Außerdem werde ich klar zu machen versuchen, dass jeder Prohibitiv des Dekalogs (und das Eltern- und das Sabbatgebot) mehr oder weniger gleich ausgedrückt auch andernorts in der Torah zu finden ist – mit nur einer Ausnahme, der des letzten Verbotes: Das Begehren von Hab und Gut des Nächsten.

Die „Hypotexte“ – die Verbote der Torah – werden bei der synchronen Betrachtungsweise nicht als isolierte Einzelstücke gesehen, sondern immer in Bezug zu einem Kontext und zu den Parallelstellen. Es soll klar werden, dass die Verbote der Torah mit dem Dekalog verbunden sind, so als ob sie ihn entfalten würden. Dazu müssen zuerst alle Verbote der Torah aufgezeigt und dann Verbindungen zwischen den einzelnen Prohibitiven des Dekalogs mit den anderen Verbotten der Torah hergestellt werden. Durch den Vergleich will ich am Ende zeigen, inwieweit die einzelnen Verbote der Torah mit den Verbotten des Dekaloges zusammenhängen und sie entfalten.¹

Ich möchte die inhaltlichen und formalen Ähnlichkeiten und Verbindungen beider Seiten aufzeigen und die Besonderheiten der Prohibitive des Dekalogs klar herausstellen. Ziel ist dann, festzustellen, in welchen Formen die Inhalte des Dekalogs in anderen Verbotten auftauchen, ob die Inhalte des Dekalogs sich auch in anderen Verbotten der Torah wiederfinden, ob Verbindungen zwischen beiden (Dekalog einerseits und den Verbotten der Torah andererseits) herstellbar sind und in welcher Form bzw. wo der Unterschied in den Inhalten und Formen liegt.

Zuerst werde ich die formalen Elemente der direkten Verbote (wie Prohibitive, Vetitive und Präventive) und die indirekten Verbote (wie Mahnung, Warnung, Fluch und Straffen) erklären und sie mit dem Inhalt der anderen Verbote korrelieren. Es geht stets um einen formalen und inhaltlichen Vergleich der Verbote, um einen textuellen und inhaltlichen Dialog, also ein Zwiegespräch zwischen den Prohibitiven des Dekalogs und dem Rest der Verbote der Torah.

Nach der synchronen Analyse aller Verbote der Torah und ihrer Zuordnung zu den Verbotten des Dekaloges kann dann die inhaltliche und formale Besonderheit der Prohibitive des Dekalogs im Kontext der Torah herausgearbeitet werden. Aufgrund der Verbindungen zwischen dem Dekalog und den anderen Verbotten der Torah wird die prägende Rolle des Dekalogs für die anderen Verbote klar ans Licht kommen. Das Ergebnis wird die Feststellung sein, dass die Verbote der Torah – nach ihrer literarischen Gestaltung – hauptsächlich auf den Dekalog bezogen sind, und dass alle Einzelverbote aus ihrer Beziehung zum Dekalog zu verstehen sind.

¹ Als Beispiel gehe ich auf die literarische Stelle des Bundesbuches ein. In Ex 20,22f erscheint das Bundesbuch wie eine Auslegung, eine Bearbeitung oder eine Folge des Dekalogs, so als ob es den Dekalog entfalten würde. In seiner literarischen Gestalt erscheint es als Ableitung und Weiterführung des Dekalogs. Ähnlich ist es beim Dekalog in Dt 5 und dem dtr Gesetz (Dt 12-25).

Gliederung

Im ersten Teil will ich klären, in welchen Formen Verbote grundsätzlich ausgedrückt werden und wie die Torah (und die Bibel) ein Verbot ausdrückt. Wir werden zwei Formen von Verboten finden: die direkt formulierten und die indirekt (positiv) formulierten Verbote. Die direkten Verbote sind Verbote mit einer Verneinung als „Prohibitiv“, „Vetitiv“ oder „Präventiv“. Dazu gehören die hebräischen Wörter אֵל (nicht), לֹא (nicht) und אִם (sonst) und ihre grammatische Besonderheiten, die es herauszuarbeiten gilt. Die indirekt formulierten Verbote sind Verbote ohne Verneinung, nur mit einem positiven Verb, das schlussendlich etwas verbietet, um jemanden vor etwas zu schützen und ihn zu behüten. In diesem ersten Teil geht es um Grammatik und Syntax der verschiedenen Verbote. Wir werden die Formelemente der oben genannten Begriffe untersuchen und diskutieren.

Auf den ersten Blick fällt auf, dass alle Verbote des Dekaloges mit der Verneinung אֵל beginnen, also Prohibitive sind. Der Prohibitiv ist die verbreitetste Form der Verneinung in dem Pentateuch. Die Prohibitive finden in den Gesetzessammlungen ihre häufigste Verwendung. Sie stellen die überwiegende Zahl der Verbote in der Torah: Über drei Viertel der Verbote sind Prohibitive. Der Vetitiv (לֹא + Imp) wird im Dekalog nicht benutzt obwohl er ein milderer Verbot - mehr im Sinne von Rat geben - ausdrückt. Es kommt darin die Bitte, Aufforderung oder der Wunsch zum Ausdruck, dass so etwas nicht geschehen soll. Vetitive sind mehr in den weisheitlichen Büchern zu finden.¹ Als dritte Verneinung fällt אִם auf, das allein für sich oder zusammen mit אֵל oder mit לֹא benutzt wird. Es wird in dieser Arbeit als „Präventiv“ bezeichnet. Es kommt dadurch ein Aufruf zur Vorsicht und zur Wappnung gegen ein theoretisch mögliches Ereignis zum Ausdruck.

Eigentlich wollte ich mich bei Beginn meiner Arbeit auf die oben genannten direkt formulierten Verbote des Pentateuchs begrenzen. Aber schon bei der Arbeit am ersten Kapitel habe ich bemerkt, dass es auch viele indirekt formulierte Verbote gibt, die man nicht außer Acht lassen darf. Sie tragen einen wichtigen Teil zum Verständnis des Dekaloges bei. So erweitere ich mein Arbeitsfeld im Folgenden auf alle Verbote der Torah in jeglicher Form. Sie zeigen die Folgen von Handlungen und machen deutlich, was passiert, wenn jemand sich nicht an die Weisungen JHWHs hält.

Der zweite Teil besteht aus einer Auflistung aller Verbote der Torah; denn man kann nicht den Dekalog mit den Verboten der Torah vergleichen, wenn man nicht zuerst alle entsprechenden und vergleichbaren Verbote gesichtet hat. Diese Sammlung ist noch keine inhaltliche Anordnung. Die Verse und die Verbote kommen einfach in der Reihe

¹ BRIGHT J. (Prohibitions, S. 187) bringt folgende Statistik:

1) There are between 85 and 90 cases of לֹא with the jussive, and not a single clear case of the אֵל prohibitive (except for two very doubtful cases).

2) In Qohelet there are no אֵל prohibitives against ca. 18 with לֹא.

3) In Job there are none with אֵל against ca. 23 with לֹא.

4) The same is the case with Wisdom Psalm. There is no instance of a prohibition with אֵל, against 15 and 20 cases of לֹא with the jussive.

Allerdings akzeptiert BRIGHT das Problem der gewissermaßen subjektiven Klassifizierung von Weisheitspsalmen.

der Bücher, wo sie sich finden, und in ihrem Kontext. Ich sammle also nur die Verbote der Reihe nach.

In der Folge sammle ich auch Verbote, die keine direkten Verbote sind, also keine Prohibitive, Vetitive oder Präventive, sondern indirekte Verbote. In dieser Verbotsart sind mehr elterliche und weisheitliche Mahnungen einzuordnen.¹ Diese Gruppe umfasst im mancherlei Warnungen, Aufforderungen, Anweisungen, auch Androhungen von Fluch oder Todesstrafe usw.²

Im dritten Teil der Arbeit versuche ich, die Verbote inhaltlich zu gruppieren. Ich versuche, sie in zwei Gruppen einzuteilen: Verbote in Bezug auf Gott und Verbote in Bezug auf Menschen. Diese Gruppierung folgt der traditionellen Gruppierung des Dekalogs und der Torah, wie es bereits Christus und die Kirche getan haben: einerseits in Bezug auf Gott und andererseits auf den Menschen.³ Diese Gegenüberstellung der Verbote hilft uns, inhaltliche oder formale Übereinstimmungen zu erkennen. Mein Hauptinteresse liegt in der Frage: Gibt es Verbote, die immer entweder inhaltlich oder formal gleich sind?

Die Verbote in Bezug auf Gott enthalten in erster Linie einerseits Verbote zum Schutz der Ehre JHWHs (also alle Anordnungen und Parallelen, die ein Mensch gegenüber Gott nicht übertreten soll bzw. alle Verbote, die sich direkt auf JHWH beziehen) und andererseits Verbote, die kultische Verehrung anderer Götter verbieten (also alle Verbote in Bezug auf fremde Götter und fremde Religionen). Bei den Verboten bezüglich der Menschen sind alle Verbote gemeint, die den Menschen betreffen. Es geht um den Mitmenschen, mit dem man im täglichen Umgang zu tun hat, also um die Leute des eigenen Volkes und Glaubens sowie Ausländer und Fremden. Der Mitmensch ist jeder Mensch, den Gott einem zur Seite gestellt hat.

In einen sich anschließenden Unterteil versuche ich dann, die indirekt formulierten Verbote inhaltlich zu gruppieren. Das mache ich auch nach der traditionellen Gliederung des Dekalogs: Verbote in Bezug auf Gott und auf den Menschen.

Der vierte Teil ist ein Zwischenergebnis, wo versucht wird, die Verbote der Torah in eine Verbindung zum Dekalog zu stellen. Hier geht es um eine inhaltliche und formale Konfrontation zwischen dem Dekalog und den Verboten der Torah. Einige Fragen sind daraus zu beantworten: Ist der Dekalog ein Rechtskorpus wie viele andere in der Bibel auch; gibt es also nichts Besonderes festzustellen? - Oder ergibt sich aus der Korrelation von Inhalt und Form der Verbote der Torah etwas Auffälliges in Bezug auf den Dekalog? Kommen die Inhalte des Dekalogs auch in anderen Teilen der Torah – prohibitiv oder in anderen Formulierungen – vor?

Ich untersuche, ob der Inhalt der Verbote des Dekalogs in der Torah auch in einer anderen Verbotsform formuliert wird als im Prohibitiv, z.B. im Vetitiv, Präventiv, und

¹ Vgl. TANGBERG K. A., 1987, Mahnrede, S. 113-115.

² Die Androhungen todessträflicher Folge in der Torah würde ich in die Gruppe des Gesetzes und der Rechtsfragen einordnen, nicht unter die Mahnungen.

³ Die Zehn Gebote erfreuen sich bei den Christen einer hohen Wertschätzung, wie sich bis heute zeigt. Dabei dient der Dekalog als Maßstab im Sinn einer allgemein akzeptierten Richtlinie oder Norm für angemessenes christliches Handeln vor Gott und gegenüber Menschen. In der christlichen Tradition ist diese Richtlinie zu keiner Zeit verloren gegangen. Für die Kirche ist der Dekalog „Wegweisung der Freiheit“ (LOCHMAN J M., 1989, Wegweisung).

ob es Überschneidungen gibt zwischen Inhalt und Form der Verbote, bzw. ob bestimmte Inhalte nur durch ganz bestimmte Formulierungen ausgedrückt werden, oder umgekehrt. So möchte ich beweisen, dass der Dekalog inhaltlich und formal etwas Besonderes ist im Vergleich zu den anderen Verboten der Torah und zu dem Ergebnis kommen, dass die Prohibitive des Dekalogs Grundlage aller Verbote der Torah sind.

Im fünften Teil möchte ich die These prüfen, dass der Dekalog der Form nach nichts Besonderes ist. Möglicherweise besteht seine Besonderheit allein in seinem Verkündigungsmodus.

Nach dem Vergleich zwischen dem Dekalog und den anderen Verboten der Torah werden wir feststellen, dass alle Inhalte der Prohibitive des Dekalogs – auch der elfte und zwölfte Prohibitiv – gut in anderen Verboten der Torah repräsentiert oder entfaltet sind. In diesem Teil bringen wir die Besonderheit jeden Verbots des Dekalogs zum Ausdruck: Was macht eigentlich die Besonderheit jeden Prohibitives des Dekalogs in der Torah aus? Welcher Prohibitiv des Dekalogs ist zentral für andere Verbote?

Der Dekalog enthält weder Mahnworte noch Warnsätze, weder Fluchworte noch Tat-Folge-Bestimmungen. Daraus kann man schließen, dass die im Dekalog gebrauchten Formen nicht aus dem Rechts- oder Wissenschaftsleben stammen. Daraus ist zu schließen, dass der Dekalog keine hohe Rede von einem Rechtsgelehrten ist, dass er kein Recht ausdrückt, sondern dass es sich um eine einfache Rede handelt, wie sie in einer Familie oder Gemeinschaft üblich ist, wobei sie trotzdem religiöses Recht und soziale Ethik begründet. Denn es handelt sich um keine rechtlichen Anweisungen, sondern mehr um Lebensorientierung in Bezug auf Gott und die Mitmenschen (Dt 4,1; 5,33...).

I.- DIE FORMULIERUNG DER VERBOTE IN DER TORAH

In diesem ersten Teil der Arbeit untersuchen und beschreiben wir die verschiedenen Formen und möglichen Elemente der Verbote in der gesamten Torah. Das Ziel ist zu erklären, welche Formulierungen als Verbote gelten können und welche nicht.

Einer Studie von ALT zum Israelitischen Recht¹ nach haben wir die Unterscheidung von kasuistisch² und apodiktisch³ formuliertem Recht zu verdanken, wobei seine Teilung zwischen „Jahwerecht“ und überkommenem „Profanrecht“ von anderen Forschern immer wieder weiter entwickelt worden ist.⁴ Der Ausgangspunkt von ALT war folgender: Alle Rechtsaufzeichnungen, die das Alte Testament enthält, sind den Erzählungen aus der Frühzeit des Hexateuchs zuzuordnen. Sie wurden in ihrer Form zum großen Teil als Reden JHWHs oder Moses an das Volk immer wieder einer neuen Situation angepasst.

ALT wollte in seiner Zeit vorantreiben, dass „aus dem Nebeneinander der Gattungen das Spannungsverhältnis der im israelitischen Recht⁵ von seinen Ursprüngen her wirksamen Kräfte erkennbar wird.“⁶ Für das apodiktisch formulierte Recht argumentiert er:

„... der objektive Stil, der in den Aufzählungen der todes- und der fluchwürdigen Verbrechen herrscht, macht hier der subjektiven „Du“-Form direkter Anrede Platz, ohne dass im Zusammenhang mit ihr etwa auch das „Ich“ des Redenden hervorträte. So werden die Sätze der Reihe zu direkten Verböten, und diese sind apodiktisch nicht nur durch ihre knappe Gestaltung, sondern vor allem auch dadurch, dass sie nicht die Normalform hebräischer Verbotsätze mit der Negation ׀ und dem Jussiv des Imperfekts im verbalen Aussagesätze mit der Negation ׀ und dem Indikativ des Imperfekts. Das gibt ihnen den gleichen Ton kategorischer Unbedingtheit, wie er den Sätzen der vorhin betrachteten Reihen mit ihrer ja ebenfalls indikativisch formulierten Aussage der Todes- oder

¹ ALT A., 1934, Rechts.

² Vgl. ALT A., 1934, Rechts, S. 12-33, vgl. auch HIEKE T., 2004, Testament, S. 349-374, vgl. auch FEUCHT C., 1964, Untersuchungen, S. 95-99.

³ Vgl. ALT A., 1934, Rechts, S. 33-71. Er nennt Prohibitive Verbotssätze, die in der 2PS abgefasst sind. Vgl. FEUCHT C., 1964, Untersuchungen, S. 22-30; Vgl. HOUTMAN C., 1997, Bundesbuch, S. 13-14.

⁴ Diese Teilung kennt in Gesetzessammlungen ein weiteres Echo. Strittig war, z.B. im Bundesbuch, ob die Rechtssatz-Sammlung („Profanrecht“) am Anfang stand, so dachten SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER L. (1990, Bundesbuch), oder die Sammlung von Mahnungen („Gottesrecht“) und HALBE J. (1975, Privilegrecht). Die Auffassung von SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER L. hat sich weitgehend durchgesetzt. Nach OTTO (1994, Ethik, S. 24) waren beide Sammlungen zunächst im Kern profan und wurden durch gottesrechtliche Erweiterungen theologisiert.

⁵ Vor ihm hatten schon viele Forscher zu den Rechtsformulierungen Israels veröffentlicht: ROWLEY J.J., 1951, Moses, S. 81-118; WELLHAUSEN J., 1927, Prolegomena; DERS., 1889, Composition, S. 83f; JIRKU A., 1923, Kommentar; KITTEL, R., 1916, Geschichte; MEISNER O., 1893, Dekalog; SCHMIDT H., 1923, Mose, S. 78-119; KUENEN A., 1887, Einleitung, S. 60. Usw.

⁶ ALT A., 1934, Rechts, S. 10. Vgl. auch WELLHAUSEN J., 1899, Prolegomena, S. 49, 61-63 und 77.

Fluchwürdigkeit bestimmter Verbrechen eigen ist. Nur durch den beschränkteren Umfang des behandelten Gebiets bleibt die Reihe wie schon gesagt hinter den anderen zurück.“¹

An ALT's Exposé, vor allem an seiner Gattungsunterscheidung, stellt GERSTENBERGER fünf kritische Anfragen und schlägt eine offenere form- und gattungsgeschichtliche Methode als geeigneteres Instrument vor.² Der Gattungsunterschied ALT's wird von ihm weiter entwickelt:

„Es ist unmöglich, den Schnitt zwischen „kasuistischen“, d.h. mit die ׀ und ׀ eingeleiteten Sätzen einerseits und „apodiktischen“ Formulierungen, d.h. Prohibitiven, partizipialen und Relativkonstruktionen, sowie Fluchformulierungen andererseits, so zu legen, dass auf der Seite des apodiktischen Rechts nicht einmal formal, geschweige denn der Sache oder Intention nach, eine Gleichartigkeit oder Ähnlichkeit der verschiedenen Untergruppen zu erkennen ist. Die formalen Hauptkriterien Alts für die apodiktischen Sätze – metrische Struktur, die eine große Wucht und Geschlossenheit des Ausdrucks mit sich bringe, Reihenbildung, Stilisierung in der 2. Person Singular – können, da sie teils zu allgemein, teils nur für eine Untergruppe des Apodiktischen brauchbar sind, die disparaten Elemente des „genuin israelitischen Rechts“ nicht zusammenhalten.“³

Auf die Formelemente dieser Verbote des Pentateuchs wollen wir in dem ersten Teil unserer Arbeit näher eingehen. Bevor sie untersucht werden, seien hier einige allgemeine Bemerkungen und Vorschläge zur Klärung der Terminologie „direkte und indirekte Formulierungen“ von Verboten gemacht.

1- Terminologische Klärung⁴

1.1 Direkt und indirekt formulierte Verbote

Die Bibel drückt Verbote auf verschiedene Weise aus. Grob kann man zwischen positiven und negativen Ausdrucksweisen unterscheiden. Dabei ist keine Bewertung im Sinne von gut oder schlecht, nett oder unfreundlich gemeint, sondern es geht dabei um rein sprachliche Aspekte. Als negativ formuliert werden Aussagen bezeichnet, bei denen die Wörter „nicht“, „nie“, „kein“, u. ä. verwendet werden. Formulierungen ohne diese verneinenden Wörter sind positiv formuliert. Dies ist das einzige Unterscheidungskriterium.⁵

¹ ALT A., 1934, Rechts, S. 49-50.

² Diese Methode unterscheidet nicht zwischen Sakral- und Profanrecht, begrenzt sich nicht nur auf den Alten Vorderen Orient, sie verabsolutiert die Form und beachtet nicht die Interdependenz zwischen Institution und Gattung. Vgl. GERSTENBERGER E., 1965, Wesen, S. 18-25.

³ GERSTENBERGER E., 1965, Wesen, S. 23-24.

⁴ Diese Erklärungen beinhalten viele Lexika und Grammatiken: z.B. BROWN, F., u.a., 1996, Lexicon; HOLLADAY A. und WILLIAM L., 1970, Lexicon; HARRIS R., 1981, Wordbook. Wir folgen aber den Weisungen der Grammatik von JOÜON P., MURAOKA T., 2009, Grammar.

⁵ Die Bitte einer Rezeptionsfachkraft zum Beispiel ist negativ formuliert, wenn sie sagt: „Vergessen Sie bitte nicht, ein eigenes Handtuch mitzubringen.“ Positiv formuliert lautet die Aussage: „Denken Sie bitte daran, ein eigenes Handtuch mitzubringen.“

1.1.1- Indirekt formulierte Verbote

Anstatt positiv zu formulieren, was ein Gesetz will (z.B. *tue dies und das*), konzentriert sich der Gesetzesgeber hier auf das zu Vermeidende.¹ Um eine bestimmte Sache zu verhindern, sagt der Gesetzesgeber genau, was die Leute *nicht* tun sollen. Natürlich tut er dies immer mit einer guten Absicht, zum Beispiel um sie vor Gefahren zu schützen.

Er lenkt also ihre Aufmerksamkeit auf das, was sie vermeiden sollen. Um dasselbe auszudrücken hätten sich auch leicht positive Formulierungen finden lassen. Solche positiven Formulierungen nennen wir in dieser Arbeit *indirekt formulierte Verbote*. Die direkt formulierten Verbote sind immer durch eine Verneinung + Imp ausgedrückt.

Die indirekt formulierten Verbote dagegen enthalten keine Verneinung, sondern sind positiv ausgedrückt, z.B. durch Jussiv-Sätze, die von dem Inhalt her doch auch ein Verbot ausdrücken. Sie sind positiv formuliert, aber verbieten doch etwas. Es gibt gewichtige Gründe, die für eine verstärkte Nutzung von Positiv-Formulierungen sprechen. Ein Grund ist, dass Negativ-Formulierungen häufig ein strenges Verbot haben. Durch Negativ-Formulierungen können diese Gefühle mehr oder weniger aktiviert werden. Je nach Temperament reagieren wir dann mit leichtem Unmut, innerer Ablehnung oder auch Widerstand. Dieser Prozess läuft meist unbewusst ab.

Die Kategorie der indirekt formulierten Verbote ist in der atl. Forschung bisher wenig beachtet worden. Darum möchte ich hier dieser Form besondere Aufmerksamkeit zuwenden. Indirekt formulierte Verbote können in zwei Gruppen aufgeteilt werden: Die Gruppe der Mahn- und Warnsätze nehmen den Vorrang ein, wobei die Kategorie der „Mahnung“ nicht ausdrücklich definiert wird. Diese Bezeichnung empfiehlt sich aber als Terminus für diese Verbotsformulierung überhaupt, wenn es sich allgemein um eine Mahnrede oder Ratschläge handelt, wobei der Umfang der jeweiligen Texteinheit nicht zur Debatte steht. Bei der Kategorie „Mahnung“ geht es in erster Linie um Belehrungen, Anweisungen und Aufforderungen.² Durch eine Warnung vor einer möglichen Gefahr will sie eine Verhaltensänderung bewirken.

Die Drohsätze in Bezug auf Strafe sind dann die zweite Gruppe der indirekt formulierten Verbote. Damit ist gemeint, dass für ein bestimmtes Verhalten eine Sanktion verhängt wird, eine Androhung von Strafen für die Übertretung einer Anordnung.

So finden wir im Pentateuch oft indirekte Verbote. Auf die Frage des Knechtes (Gn 24,5) z.B. antwortet Abraham *„du wirst meinen Sohn dahin nicht wiederbringen*. Mit der positiv formulierten Antwort *„Hüte dich (השמר לך), meinen Sohn dorthin zurückzubringen!“* (24,6), lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Fähigkeit des Knechtes und bietet ihm eine adäquate Lösung an. Eine andere Antwort mit ähnlicher Wirkung wäre: *„Keine Sorge, JHWH wird seinen Engel vor dir senden, und so wirst du von dort eine Frau für meinen Sohn mitbringen“* (vgl. 24,7). Wenn Mose auch sagt: *„Auf alles, was ich euch gesagt habe, werdet ihr achten“* (Ex 23,13) lenkt er die Aufmerksamkeit auf den Inhalt seiner Rede.

¹ Mit der Verneinung redet man manchmal auf (negativen) Umwegen. Die Verneinung kann unangenehme Assoziationen hervorrufen. Dagegen macht die positive Sprache aus „Problemen“ „Herausforderungen“. Die Sprache des positiven Formulierens ist auch viel motivierender als eine negative Wortwahl.

² Vgl. die terminologische Diskussion bei Hoffmann H.W., Form, S. 341-46.

Das Wort *Mahnung* bleibt ohne nähere Bestimmung bloss. Es können z.B. elterliche Mahnungen oder weisheitliche Mahnungen gemeint sein. Es geht im weitesten Sinne um Aufforderungen: Gebote, Verbote, Befehle, Botenaufträge, Anweisungen zu kultischen Handlungen, Aufforderungen zu Flucht und Kampf, Ratschläge usw. Man spricht auch von „Mahnworten“, wenn es sich um Einzelheiten wie etwa „Sprüche“ handelt, die aus nur wenigen parallel angeordneten Sätzen zusammengesetzt sind. Bei einer längeren Reihe von zusammengehörigen Mahnwörtern oder einer Einheit, in der Mahnung(en) in größerem Umfang anzutreffen sind, wird man sachgemäß von einer „*Mahnrede*“ sprechen.¹

Eine *Warnung* beinhaltet immer die Vorhersage eines möglicherweise eintretenden Schadens, der aber noch unterbunden oder gelindert werden kann, wenn der Anweisung Folge geleistet wird. Eine Warnung lenkt die Aufmerksamkeit auf eine drohende Gefahr. Von einer *Drohung* unterscheidet sich die Warnung dadurch, dass der Warnende sich keinen unmittelbaren Einfluss auf den Eintritt des Schadens zuschreibt. Im Gegensatz zu einer Drohung hat der Gewarnte (noch) die Möglichkeit, durch eigenes Handeln oder Unterlassen den Schaden abzuwenden oder die Wahrscheinlichkeit des Schadenseintritts zu mindern. Die Absicht einer Warnung ist immer, eine Verhaltensänderung zu bewirken.

Ein Mahn- oder Warnwort fordert kein zwingendes Unterlassen, sondern weist den Hörer auf die positive Seite eines Handelns hin. Es lenkt die Aufmerksamkeit des Zuhörers durch Dialog und Rat auf die positiven Möglichkeiten eines Menschen und zielt auf das gute Gefühl ab, das sich bei Ausführung einer positiven Tat einstellt. Durch die positive Formulierung vermeidet ein Mahn- oder Warnwort das Risiko, die „innere Rebellion“ eines Menschen zu wecken.

Dabei spielt das Verb שמר eine besondere Rolle.² Seine häufigste Form ist der Imperativ (24-mal), besonders in der Formel לך השמר *achte!*, *hüte dich!* (Gn 24,6; 31,24.29; Ex 10,28; 34,12; Dt 4,9; 6,12; 8,11; 12,13.19.30; 15,9; vgl. 23,10) oder השמרו לכם *achtet!*, *hütet euch!* (Ex 19,12; Dt 4,23; 11,16; vgl. Dt 4,15). שמר-Nip wird vor allem mit der Bedeutung „*sich hüten, sich in acht nehmen, sich warnen lassen*“ verwendet.³ In dieser Konstruktion scheint ganz offensichtlich ein paränetischer Ton durch: der Wunsch, die jeweilige Person im Innersten anzusprechen. In Dt wurden die Israeliten z.B. durch Warnworte immer wieder aufgefordert, sich nicht vom gerechten Weg abzuwenden, die Ehre Gottes im Blick zu halten und den sozialmoralischen Anordnungen zu folgen. Das Wort שמר-Nip transzendiert den paränetischen Gebrauch und findet wie שמר-Qal in sehr unterschiedlichen Kontexten Verwendung. In der Torah sind viele Warn- und Mahnverben zu finden, z.B. שמר *sich hüten*, רחק *sich entfernen*, פור *fliehen*, חדר *Abstand*

¹ Vgl. die terminologische Erklärungen bei TANGBERG K. A., 1987, *Mahnrede*, S. 38-41.

² Semantisch nahe zu זכר *denken an* und נצר *halten*, das Verb שמר ist dabei öfter mit הלך (Lev 18,4; Dt 8,6; 11,22; 19,9; 10,12f.; 26,17; 30, 16...) oder mit עשה (Gn 18,19; Ex 31,16; Lev 19,37; 1, 20.8.22; 22,31; 25,18; 26,3; Dt 4,6; 5,1.32; 6,3.25; 7,11; 7,12; 8,1; 11,22.32; 12,1; 13,1; 15,5; 17,10.19; 19,9; 24,8; 28,1.15.58; 31,12; 32,46...). שמר-Nip bezieht sich auf eine Person oder eine Sache, vor der man in Acht nehmen soll.

³ Vgl. GARCIA LOPEZ F., 1995, *TWAT*, S. 303.

nehmen, עזב *sich entfernen*, חזק *sich beherrschen* usw. Alle drücken einen Injunktiv mit verbietender Bedeutung aus.¹

Weitere Rechtssatzreihen beschäftigen sich mit dem *Todesrecht* (Todesstrafe, Steinigung oder ähnliches). Sind mit der Thematik der Todesstrafe die Problemfelder der Blutrache und der Bestrafung von schwerwiegenden Delikten im Rahmen der Gesetzeskorpora (Strafe) verknüpft: Gn 20,7; 25,11; 26,11; Ex 19,12; 21,12-17; 22,18; 31,14.15; Lev 20,2.9-16.27; 24,16-17; 27,29; Num 15,35; 26,65; 35,16-32). Sie begrenzen etwas, das nicht überschritten werden darf, ohne dass die schwerstdenkbare Sanktion des Todes eintritt (מורת-ימות-Formulierungen).²

BELZER geht davon aus, dass auch diese Rechtssatzreihen aufgrund ihrer Funktion ihren Sitz im Leben im familiären Umfeld bzw. Sippenumfeld haben. Denkbar ist, dass der „Sitz im Leben ... sich gewandelt (hat): von der Stammesgemeinschaft über die Ortsgerichtsbarkeit (die sich im Fall der Todesstrafe kultisch absichern musste) zur Rezitation durch Priester bei einem großen kultischen Gerichtsverfahren“³.

Durch den bewussten Einsatz von positiven Formulierungen konnte der Sprecher in Bezug auf die Zuhörer im Pentateuch seine Ziele schneller und leichter erreichen. Der Pentateuch lässt deshalb Mose manche Verbote positiv formulieren, damit sie besser angenommen und ihnen entsprochen wurde.

1.1.2 Direkt formulierte Verbote

Im Vergleich zu den indirekt formulierten Verboten fallen die direkt formulierten Gebote deutlicher auf. Nicht nur wegen ihres „keinen Widerspruch duldenden“ Charakters, sondern auch ihrer grammatischen Strukturierung nach. Die direkt-Formulierung hat auch ihre Vorteile: Ihr Aussageinhalt und ihre Zielrichtung sind klar und unmissverständlich erkennbar.

Innerhalb der direkt formulierten Verbote unterscheiden wir Prohibitive (Verbote mit der Verneinung לא), Vetitive (Verbote mit der Verneinung אל) und Präventive (Verbote mit der Konjunktion כן).

Der Begriff „*Prohibitiv*“ kommt vom lateinischen Wort prohibeo, -as, -ere, -i, -itum – *verhindern, verbieten, abhalten*. Der lateinische Prohibitiv dient zur Formulierung eines negativen Befehl, also eines Verbotes (*Prohibitio*). Der hebräische Prohibitiv dagegen ist als Verbot aus לא + Imp formuliert: Beispiel לא תרצח *du sollst nicht töten* bzw. *du wirst nicht töten*; ולא תנאף *und du sollst nicht ehebrechen* bzw. *du wirst nicht ehebrechen*.⁴ In dieser Arbeit meint das Wort „*Prohibitiv*“ die Benützung der

¹ Beim Injunktiv handelt es sich um eine positive, keinen Widerspruch duldende Nebenform der Aufforderung, die „stärker“ ist als ein Befehl. Vgl. das Deutsche: „pass darauf auf, dass du...“.

² Vgl. HIEKE T., 2004, Testament, S. 349-374.

³ BELZER, J., 1991, Apodiktik, S. 123.

⁴ Im Lateinischen drückt er ein Verbot mit *ne* + 2PS und 2PP im Konjunktiv Perfekt aus: Beispiel: *Ne dubitaveris - Zweifle nicht! Ne commotus sis - Reg dich nicht auf!* Er kann auch ein Verbot im 3PS oder 3PP: den lateinischen Satz *mecum ne venerit* können wir übersetzen „*er soll/darf nicht mit mir kommen*“, was ein Prohibitiv ist.

Verneinungspartikel לֹא¹ (seltener לֹא־) und der Langform des Imp als Ausdruck einer Form des Verbots.

Es wird in den Gesetzessammlungen der Torah am häufigsten verwendet. Dass ein Imp eine Willensäußerung ausdrückt, kann nur durch den unmittelbaren Kontext oder sonstige Zusammenhänge festgestellt werden. Die Langform des Imp allein kann u.a. ebenfalls bei einer Willensäußerung verwendet werden.² Dies ist die übliche Form von Geboten.³

Der Begriff „*Vetitiv*“ stammt aus lateinisch Veto, -is, -are, -ti, -titum – *ablehnen, protestieren, verbieten*. Der Vetitiv drückt aus, dass etwas nicht getan werden darf. Er bezeichnet einen negativen Wunsch sehr dringender Art, der Höher- oder Gleichgestellten gegenüber geäußert wird, aber wohl kein formales Verbot ist wie der Prohibitiv. Er umfasst auch sowohl die 2PS und 2PP als die 3PS und 3PP.

Der Vetitiv im Hebräischen wird durch einen negierten Jussiv ausgedrückt, weil der Imperativ nicht negiert werden kann. Er wird aber nicht als negierter Kohortativ begriffen.⁴ Wenn wir in dieser Arbeit von *Vetitiv* reden, meinen wir die mit der Verneinungspartikel לֹא verbundene jussive Verbalform.

Der Begriff „*Präventiv*“ kommt aus Latein „*praevenio*, -is, -ire, -i, -tum – *zuvorkommen, verhindern, verhüten, vereiteln*. Dieser Begriff kommt nicht in den von uns gefundenen Grammatiken vor; wir haben ihn gewählt, wie im Exkurs unten erklärt, weil es semantisch den von der Partikel אֵין (sonst) + Imp intendierten Aspekt des "Verhütens" impliziert. KOSTA benutzt den Begriff Präventiv als grammatischen Begriff in Bezug auf russische, tschechische und südslavische Sprachen fast synonym mit dem „*Prohibitiv*“ und definiert ihn wie folgt:

X will Y vor dem Eintritt, dem Resultat oder vor den Folgen einer Handlung P bewahren, von der X annimmt, dass diese nach dem Äußern des Präventivs eintreten könnte. Die Handlung P unterliegt nicht der *direkten Kontrolle* von X oder Y und ist *nichtagentivisch*.⁵

Die Funktion des Präventives, wie wir ihn definieren (Verhütung, Deprekation, Aufforderung, Mahnung), ist die (vorsichtige) Warnung vor einem in der Zukunft zu erwartenden Ereignis als Folge der negierten Handlung.

Diese drei Kategorien der direkt formulierten Verbote drücken in besonderer Weise die Autorität eines Sprechers aus. Wenn die Bibel direkt-Formulierungen verwendet, richtet und lenkt sie den Blick auf das, was noch nicht ist, auf die Zukunft (Imp). Alle diese direkt formulierten Gebote können in 2PS (in der zweiten Pers. Sing.) oder in 3PS (in der dritten Pers. Sing.), in 2PP (in der zweiten Pers. Pl.) oder 3PP (in der dritten Pers.

¹ לֹא (manchmal לֹא־ 1Sam 2,16. 20,2, ungenau לֹא־ 15-mal im massoretischen Text z.B. Ex. 21,8; Lev 11,21, לֹא־, 35-mal im massoretischen Text oder לֹא־, wie in Dt 3,15, בִּלְוֹא־ 6-mal im massoretischen Text z.B. Lev 15, 25 oder הֲלֹא־ 140-mal im masoretischen Text z.B. Gn 4,7; 20,5) ist die generelle Verneinung nicht nur einzelner Wörter, sondern auch Nominalsätze und Verbalsätze. Vgl. HOLLADAY, WILLIAM L., 1970, Lexicon; vgl. BROWN F., u.a., 1996, Lexicon.

² Vgl. CAZELLES H., Études, S. 112f.

³ Vgl. TANGBERG K. A., 1987, Mahnrede, S.42.

⁴ Vgl. TANGBERG K. A., 1987, Mahnrede, S.42.

⁵ Vgl. KOSTA P., 1999, Prohibitiv, S. 285.

Pl.) formuliert werden. Wegen ihrer Anzahl, wegen ihres gehäuftten Auftretens scheinen sie das absolute Übergewicht unter den nichtkasuistischen Sätzen zu haben. Aber GERSTENBERGER behauptet: „Jedoch kann man sie [die direkten] nicht völlig von den positiv überlieferten Geboten isolieren, indem man etwa alles Positive eliminiert oder in angeblich ältere Prohibitive zurückverwandelt.“¹

a - Verbote in der dritten Person

In der Torah heben sich aus der überwiegenden Anzahl der Verbote, die in (2P) direkt jemanden anreden, deutlich die Verbote in der 3P ab. GERSTENBERGER hat sich mit diesen Verboten befasst, konzentrierte sich aber nur auf das Wesen der rechtlichen Prohibitive. Im Vergleich zu ALT weitete er sein Interesse auf die überwiegende Anzahl der in der 2P formulierten Prohibitive aus². Aber auch er meint, dass unpersönliche oder die in 3P an bestimmte Menschengruppen gerichteten Verbote zur Verbotsgruppe gehören.³ Viele Forscher halten diese in 3P formulierten Verbote für sekundär und unterscheiden im Inneren des apodiktischen Stils Untergruppen, die nur nach 2PS- und 2PP-Formulierung [nicht 3PS- und 3PP-Formulierung] und Jussiv differenziert werden.⁴

Meiner Meinung nach sollen die in „er-wird-“ und „sie-werden-formulierten“ Prohibitive (also die 3PS- und 3PP-Formulierung) nicht am Rand der Verbotsformulierungen stehen; sie verbieten genauso etwas wie die in 2PS bzw. 2PP. Die Verbotsform begrenzt sich nicht auf die 2P, denn die in 3P ausgedrückten Befehle in der Torah können auch direkte Formulierungen der Verbote (Prohibitive, Vetitive, Präventive) oder indirekte Formulierung (Mahn- und Warnrede und Drohungsrede). Auch die in 3PS- und 3PP-formulierten Prohibitive⁵, Vetitive und Präventive sollen ihren Platz haben neben den traditionell genannten Prohibitiven und Vetitiven (nur 2PS- und 2PP-Formulierung). Beide Formulierungen (2P und 3P) drücken auch Verbote Gottes aus und gehören zu einem bestimmten Kulturkreis, Moralbereich oder Sozialordnung.⁶ Sie alle deuten auf die Bundeskataloge hin: Darum möchte ich in meiner Arbeit die in 3P formulierten Verbote neben die in 2P formulierten Verbote stellen und als gleichwertig behandeln. Sie sind auch Verbote, die ich mit dem Dekalog vergleichen werde; gleichzeitig werde ich auch untersuchen, ob sie eventuell Entfaltungen der Prohibitive des Dekalogs sind.

¹ GERSTENBERGER E., 1965, Wesen, S. 43.

² Vgl. GERSTENBERGER E., 1965, Wesen, S. 23-42.

³ Vgl. GERSTENBERGER E., 1965, Wesen, S. 68-69.

⁴ So ist die Sicht von Bibelforschern wie STAMM J.-J., & ANDREW M.E., 1971, Commandments; HOSSFELD F.-L., 1982, Dekalog; LOZA J., 1989, palabras; BOECKER H.J., 1976, Recht; GERSTENBERGER E., 1965, Wesen, S. 68-70. Aber FEUCHT C. (1964, Untersuchungen, S. 104-126) unterscheidet die „Du-sollst“-Formulierung (die 2PS), die „Ihr-sollt“-Formulierung (die 2PP) und die Mischformulierung.

⁵ Von dieser 3PS-Formulierung findet man viele lange Reihen in der Torah: in Gn 2:1; in Ex 2:3, 2:32; in Lev 2:1, 2:61; in Num 2:16; in Dt. 2:1; 2:48). Auch viele Reihen in 3PP -Formulierung sind nicht in der Torah zu finden, aber kleine Reihen: (in Gen 2:1, 2:1; in Ex 2:3, 2:7; in Lev 2:15; in Num 2:1, 2:9; in Dt 2:3; 2:5).

⁶ Die Verbote des ganzen Priester-, Nazir- und der Ausländergesetzes sind in 3PS- oder in 3PP-Formulierung (z.B. Lev 21,1-22,15; Num 6,1-8,26...). Vgl. auch GERSTENBERGER E., 1965, Wesen, S. 66-69.

Die 2PS-Formulierung¹ macht den Eindruck, als ob sie an einen Einzelnen gerichtet wäre. Das „DU“ des Partners Gottes folgt dem „Ich“ JHWHs im Dekalog.² JHWH aber hat das ganze Volk Israel im Blick, z.B. die Familiensituationen (vgl. die sexuellen Missbräuche Lev 18,7-23, die sozialen Verbindungen Lev 19,9-19 oder die Verbindung zwischen Israel und den Völkern des Landes Dt 7). Israel wird hier als „ein einziges Volk“, als Vorbild aller Gotteszuhörer angesprochen. Der angeredete Einzelmensch wird als ein Gemeinschaftswesen gesehen. Und was für ihn gilt, gilt für die ganze Menschheit. Man kann diese 2PS-Formulierung auch aus der Belehrung in den Familien erklären: vom Vater zum Sohn. Dazu aber später mehr.

Bei der Untersuchung des vermutlichen Hintergrunds der 2PP-Formulierung muss darauf hingewiesen werden, dass diese Formulierung in der sogenannten priesterlichen Torah vorkommt.³ FEUCHT tritt in seiner Arbeit dagegen ein, dass an dem vorliterarischen Überlieferungsprozess gewisser Regeln und Gesetze auch die Familie beteiligt gewesen ist.⁴ In der Torah erscheinen die 3PP-Formulierungen mehr in Kult und Opfer angesiedelt zu sein (z.B. Lev 7,23-26; 11,4-44; 22,22-32; 23,3-36; Num 28,18-35,34; Dt, 14,7-21). So ist festzustellen, dass die 2PP-Formulierungen in den priesterlichen Predigten eine beachtliche Rolle spielten. Tempelkatechismen sind dabei „weniger zur individuellen Belehrung als vielmehr zur Bußpredigt schlechthin verwendet worden“⁵ Diese Formulierung ist auch bei den Propheten mehrmals zu finden.⁶ Außerhalb der Prophetenbücher aber kommen im Alten Testament die 2PP-Formulierungen nicht mehr in größerer Anzahl vor. Diese Stilart wurde vor allem durch die Propheten geprägt.⁷

¹ Die Anrede in der 2PS-Formulierung ist für die überwiegende Mehrzahl der Prohibitive der Torah bezeugt: mit אָל in Gn 3, in Ex. 40, in Lev. 54, Num 8, und in Dt 111 Belege; mit אַל in Gn 5, in Ex 5, in Lev 3, in Num 1 und in Dt 10 Belege. Insgesamt 240-mal Verbote. Eine starke Linie der 2PS-Formulierungen führt in den Raum der Familie. Diese Behauptung wollen wir unten erklären.

² Viele Prohibitive sind mit אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, *Ich bin JHWH dein Gott*, oder ähnliches in Lev 18 – Num 15 begleitet.

³ Vgl. BEGRICH J. 1936, Tora, S.75.

⁴ Vgl. FEUCHT C., 1964, Untersuchungen, S. 114-115.

⁵ SCHMÖKEL H., 1950, Gebote, S. 365-390.

⁶ Vgl. Etwa Jes 1,13.16f. ; 8,9f ; Am. 5,14f u. ö.

⁷ BEGRICH J., 1936, Tora, S. 65.

Exkurs: Der Präventiv

Die Präpositionspartikel פֶּן fällt als eine Verneinung der direkt formulierten Verbote in der Bibel auf. Sie ist wahrscheinlich die kurze Form von פִּינִים (oder Konstruktus פִּינֵי) und sollte früher da Gleiche wie das Lateinische „respectu“, *hinsichtlich* oder *in Bezug auf* bedeuten¹ und später, als eine konjunktive Partikel, die in Verbindung mit dem Imp eine negative Nuance entwickelt, bekam sie den Sinn *nach Vorausgehendem wird es nicht sein, dass..., so dass... nicht, damit nicht, sonst*. Das Wort „Präventiv“ ist kein eingeführter grammatischer Begriff wie „Prohibitiv“, „Jussiv“, „Vetitiv“, „Kohortativ“ usw. Seine Formelemente werden wir im ersten Teil des Beitrags liefern. Er ist von uns gewählt dank seiner Bedeutung: Die Prävention vor einem theoretisch möglichen schlechten Ereignis. Aus unserer Sicht drückt der Präventiv eine vorbeugende Maßnahme aus, um ein unerwünschtes Ereignis oder als solches zu markieren.

Von der Grammatik her hat schon 2006 SEO G YOON CHOI,² als Folge der Diskussion zwischen GEMSER³ und SONSINO,⁴ die Partikel פֶּן unter die verschiedenen grammatischen Partikel (wie כִּי , לִמְעַן , וְ , לְבַלְחִי , אֲשֶׁר , תַּחַת אֲשֶׁר , עַל דְּבַר אֲשֶׁר), die „Begründungssätze“⁵ einleiten können, wobei man die so eingeleiteten Sätze auf Grund ihres Inhalts als Begründungssatz bezeichnen kann. Aus den vielen Grammatiken und Wörterbüchern, die die Partikel פֶּן behandeln folgen wir in dieser Arbeit JOÜON, MURAOKA, der neuersten Grammatik.⁶

Was den „Präventiv“ anbelangt, so wird dieser Begriff in den genannten Grammatiken noch nicht benutzt. Der Begriff „Präventiv“ als grammatischer Begriff stammt von mir selbst. Bei JOÜON und MURAOKA kommt die Präpositionspartikel פֶּן vor, wo es um Finalsätze, näherhin negative Wunschsätze geht. Sie behaupten: „To indicate a negative wish of a speaker or speakers, פֶּן is used, which means “I (or we) do not wish the following to be, become or have become a reality.“⁷

RICHTER ordnete die Präpositionspartikel פֶּן unter die Präpositionen im Nebensatz ein, die eine „Motivierung“⁸ begründen nach einem weisheitlichen Mahnspruch im Hauptsatz. DAHOOD⁹ argumentiert danach, dass gelegentlich פֶּן das Äquivalent zum negativen Adverb „nicht“ ist und lediglich ein stilistischer Ersatz für das normale negative Adverb אֵל gefolgt vom Jussiv. Sicher, beide, der Vetitiv und der Präventiv, mildern die Verneinung des Prohibitivs (absoluter Verneinung); aber der Vetitiv geht in die Richtung einer Bitte oder einer Ermutigung (*mach oder macht [doch, bitte] nicht*).

¹ Vgl. JOÜON P., MURAOKA T., 2001, Grammar, S. 596-597.

² SEO G YOON CHOI, 2006, Verhaltensanweisungen, S. 57-69.

³ GEMSER B., 1953, Importance S. 50-66.

⁴ SONSINO, R., 1980, Clauses, Philadelphia.

⁵ Die Begründungssätze in den Rechtssammlungen sind Rechtssätze, die ab und zu von Sätzen oder präpositionalen Ausdrücken begleitet werden, sie enthalten die Begründung für diese Sätze oder die Motivation, wodurch Gehorsam gegenüber den Rechtssätzen ermöglicht und bewirkt wird. Vgl. SEO G YOON CHOI, 2006, Verhaltensanweisungen, S. 57.

⁶ Diese Grammatik werden wir hauptsächlich folgen.

⁷ JOÜON P., MURAOKA T., 2001, Grammar, S. 597.

⁸ RICHTER W. 1966, Recht, S. 17.38.68f.

⁹ DAHOOD M. s.j., 1970, Lexicography, S. 398-399.

Von der Bedeutung her ist sehr oft פן (*damit... nicht; sonst*) gleich mit dem Prohibitiv ולא (*und ... nicht*).¹ Es ist hier darauf hinzuweisen, dass der Präventiv dem Prohibitiv und dem Vetitiv nur der Formulierung nach nahe ist: (Partikel + Imp). Er moduliert und mildert die Negation „nicht“ zu „*Es darf nicht sein, dass*“ oder „*sonst*“ in Richtung einer Warnung vor einer vermeidbaren Folge, im Hinblick auf eine bessere Zukunft.

Die Rede von einem Präventiv als einem negativen oder negierten Optativ² ("at the very beginn of the sentence פן has a negative optative sence")³ finde ich nicht glücklich, denn der Optativ im Hauptsatz ist der Modus, mit dem ein Wunsch ausgedrückt wird, dessen Erfüllung der Sprecher für möglich hält.⁴ Im Nebensatz steht der Optativus obliquus zur Bezeichnung der innerlichen Abhängigkeit nach einer Vergangenheitsform im übergeordneten Satz und gibt (meist) an, dass im Nebensatz die Meinung des übergeordneten Subjekts zum Ausdruck kommt: „*dass etwas so und so war*“. So kann man auf keinen Fall den Präventiv (im Haupt- wie im Nebensatz) mit dem negativen Optativ vergleichen.

Der Präventivmodus im Hebräischen ist sehr oft im Nebensatz fast generell als negierter Konjunktiv (... , dass ... nicht) zu nehmen. Wenn der Präventiv mit einem im Hauptsatz Befürchtung oder Besorgnis bedeutenden Verb, also Mahn- oder Warnverb (z.B. שמר „*sich hüten*; פור מן *fliehen von*, ברל *Abstand nehmen*, עזב *sich entfernen*) verbunden ist, können wir ihm den Sinn *der* Aufforderung und der Ermahnung unterstellen. Bei Verboten in dtr, weisheitlicher und prophetischer Mahn- und Warnrede finden sich Nebensätze vor allem durch פן eingeleitet. Sie dienen einem Hauptsatz, der ein Verbot (Prohibitiv oder Vetitiv) oder ein Gebot (Jussiv, Hortativ, Imperativ... vgl. Spr 25, 16-17) sein kann.

Diese Formulierung des Präventivs kommt häufig in paränetischen Reden vor, wenn ein Lehrer, Meister, Vater oder Prophet jemanden oder mehrere Leute berät. Die Grundbedeutung des Präventives ist: „*es darf nicht sein, dass*“ etwas geschieht. Der Präventiv in diesem Fall dient einer Warnung mit einer deprekatorischen Betonung, also eine Bitte, dass eine Katastrophe oder ein schlechtes Ereignis vermieden werden soll. Das impliziert, dass eine gewisse Vorsicht getroffen werden soll, um einen befürchteten Notfall abzuwenden.

Ganz allgemein kann der Begriff Präventiv mit einer vorsorglichen Vermeidung eines Problems beschrieben werden. Präventives Verhalten oder präventive Rede bezeichnet

¹ Wenn ein erstes Verbot oder ein Gebot in einem ersten Satz, dem Hauptsatz, ein negatives Resultat mitbringt, wird פן (*damit nicht*) im zweiten Satz, dem Nebensatz, benutzt an der Stelle von ולא (*und nicht*), um die Folge des ersten Satzes als Warnung auszudrücken. Der Prohibitiv ולא ist nicht mit פן absolut zu vergleichen, sondern der Präventiv (פן +Imp) hat manchmal den prohibitiven Sinn „*und nicht*“ oder wird benutzt, um einen anderen Prohibitiv (ולא) zu vermeiden: z.B. Gn 3,3: *Davon werdet ihr nicht (לא) essen, und daran werdet ihr nicht (לא) rühren, sonst werdet ihr sterben (פן-תמותין)*. Hier hat der Verfasser einen weiteren Prohibitiv vermieden: (etwa ולא-תמותין *und du wirst nicht sterben*, vgl. Ex 20,19; Lev 10,7).

² Von Lateinischem opto, -äre, -avi, -atum "*wünschen*";

³ JOÜON P., MURAOKA T., 2001, Grammar, S. 597, Anm. 2. Aber das ist nur ein seltener Fall.

⁴ Als Hilfe für die Übersetzung dienen Wörter wie „hoffentlich“, „mögen“, „ach wenn doch“ o.ä. Der negative Optativ wäre zu übersetzen „(O,) wenn du nicht machtest“ oder „mögest du nicht machen“. Auf Latein kann der Optativ mit *utinam* (oder *velim*) eingeleitet werden (*mögest du machen, hoffentlich du machst*).

die Vermeidung eines negativen Ergebnisses. Man hütet und warnt mit einer solchen Rede vor einer Untat, einer negativen Folge. Die Präventivform drückt Behutsamkeit und Vorsichtsmaßnahmen aus.

2. Formelemente der direkt formulierten Verbote

2.1- Formelemente des Prohibitivs

לֹא negiert Aussagen und dient als übliche deklarative Negation. Man braucht es, um überzeitliche, generelle Stellungnahmen zu negieren.¹ Es dient wie die griechische Negationspartikel ου/οὐκ zur Bekräftigung einer objektiven unbedingten Verneinung und wird daher gewöhnlich mit dem Perfekt oder Imp (als Indikativ) verbunden. לֹא ist wohl die Partikel, die nicht nur ein einfaches Gesetz negiert, sondern im Vergleich zu לא ein besonderes und verschärftes Verbot ausdrückt. JOÜON und MURAOKA sind der Meinung, dass לֹא alle Elemente eines Satzes (Substantiv, Verbum, Adjektiv, Partizip...) oder einen ganzen Satz negiert. Es negiert radikaler als die andere Negation אֵין (אין) *es ist nicht (kein)* das tut.²

Als Adverb der Verneinung drückt לֹא – direkt mit einem Verb im Imp verbunden – ein absolutes Verbot, eine strenge, dauerhaft gültige Prohibition oder ein Verbot aus (im Sinne: „*du wirst nicht...*“ mit dem Unterton, „*du musst unbedingt einhalten, dass du nicht...*“).

WEINGREEN denkt, dass לֹא für ständige und dauerhaft gültige Prohibitive und לא für Verbote mit sofortiger und nicht dauernde Wirkung benutzt wird:

“Negative commands of immediate application are expressed by לא with the shortened form of the Imperfect, where one exists, so that ‘*make not to reign –now-*’ is אל תמליך (while the permanent prohibition ‘*make not to reign – never -*’ is לא תמליך).”³

Als Ausdruck einer bestimmten Erwartung, dass etwas nicht geschehen soll, dass etwas in Zukunft verboten wird, stellt לֹא (mit dem Imp) eine sehr nachdrückliche Form des Verbots dar: z.B. vor seinem Einzug ins gelobte Land wird Israel aufgetragen, es wird nicht die Bewohner des Landes sofort ausmerzen מהר תוכל כלתם *du kannst sie nicht schnell ausrotten!* Num 7,22ba.

Meiner Meinung nach dient der Prohibitiv zur Einschärfung dauerhafter Verbote.⁴ לֹא wird benutzt, wenn man ein strenges, dauerhaftes Verbot ausdrückt, im Sinne „*von nun an wirst du nicht mehr das und das tun*“. Bei den Prohibitiven fällt auf: Es fehlt jede Bezugnahme auf einen konkreten Rechtsfall. „In den Verboten und Geboten geschieht

¹ לֹא kann jedes Wort negieren: einen Namen (Gn 32,29; Dt 32, 5.17. 21.27; 16,29...), eine Präpositionen, ein Personalpronomen (Gn 45,8), לא למענכם אני עשה *nicht eurentwegen handle ich so* (Ez 36,32)... Wir können auch לֹא vor einem Prädikat finden... Vgl. JOÜON P., MURAOKA T., 2009, Grammar, S. 568

² Vgl. JOÜON P., MURAOKA T., 2009, Grammar, S. 568.

³ WEINGREEN J., 1959, Grammar, S. 114-115.

⁴ Vgl. WEINGREEN J., 1959, Grammar, S. 172.

also kein Rückblick auf begangenes Unrecht, wie in den echten Rechtssätzen, sondern gleichsam eine Vorwarnung. Der Mensch wird als einer angesprochen, der in der Zukunft sein Leben zu gestalten hat.“¹ Es geht in diesem Zusammenhang überhaupt nicht um Recht im Sinne von Sanktionen für Untaten, sondern einfach um ein strenges Verbot für das weitere Leben.

Die Besonderheiten der Prohibitive

HOUTMAN² sagt, dass bei prohibitiv formulierten Gerichtsurteilen die Beschreibung einer konkreten Situation fehle, also ein juridischer Kasus, auf den das Urteil sich bezieht. Es besteht kein Zusammenhang zwischen dem Urteil und dem konkreten Vollzug des Rechts.

Die Prohibitive sind nicht nur an jemanden in einer spezifischen Situation gerichtet, sondern auch sind allgemein gehalten. Dennoch sind ihnen große Unmittelbarkeit und Eindringlichkeit eigen.³ Das Thema des Vergessens in Dt kann als Beispiel dienen, den Charakter der Prohibitive zu erklären. In Dt 25,19b mahnt Mose das Volk, nicht zu vergessen (ohne direktes Objekt. לא תשכח). Eine Übereinstimmung dieses Verses (keine Parallele!) in Vetitivform findet sich in Dt 9,7. Hier enthält die Vetitiv-Form eine Verstärkung (זכר) und zwei Objekte (durch את eingeführt): את אשר-הקצפת את-יהוה אלהיך (את אשר-הקצפת את-יהוה זכר אל-תשכח denke daran und vergiss nicht, wie du JHWH). Weitere korrespondierende präventive Verbote sind mit השמר לך (4,9; 6,12; 8,11)⁴ bzw. mit השמרו לכם (4,23) und ורם לבבך (Dt 8,14) verstärkt. Weitere inhaltlich gleiche Verbote sind mit anderen Elementen formuliert (Dt 11,28 und Dt 27,26). Dt gebraucht die verschiedenen Verbotsformen unterschiedlich.⁵ Hier alle diese Verbote auf einen Blick:

	לא תשכח	Dt 25,19b
את-יהוה אלהיך	אל-תשכח את אשר-הקצפת	זכר Dt 9,7
	רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן-תשכח את-הדברים	Dt 4,9
	פן-תשכחו את-ברית	השמרו לכם Dt 4,23
את-יהוה	פן-תשכח	השמר לך Dt 6,12
את-יהוה אלהיך	פן-תשכח	השמר לך Dt 8,11
את-יהוה אלהיך	ושכחת	ורם לבבך Dt 8,14
יהוה אלהיכם	והקללה אם-לא תשמעו אל-מצות	Dt 11,28
	את-דברי התורה-זאת לעשות אותם	ארור אשר לא-יקים Dt 27,26

¹ GERSTENBERGER E., 1965, Wesen, S. 26.

² Vgl. HOUTMAN C., 1997, Bundesbuch, S. 13.

³ Die Prohibitive schließen ein bestimmtes Verhalten generell aus, ohne das positiv intendierte Verhalten festzulegen; sie erheben Anspruch auf zukünftige Gültigkeit (du wirst nicht *mehr* das und das tun).

⁴ Die Einführung der Präventive in Dt 4,9 wird durch den langen Andruck נפשך מאד verstärkt. Damit lenkt Mose die Aufmerksamkeit auf die schweren Konsequenzen, die folgen werden.

⁵ In Dt gibt es 183 Prohibitive, 18 Vetitive und 22 Präventive.

Wir bemerken, dass der objektlose Prohibitiv in Dt 25,19b – kurz und bündig – nicht als erster zitiert werden soll, sondern als letzter. Denn er erinnert den Israeliten an alle anderen Verbote (Präventiven, Vetitiven...) des gleichen Themas. Er ist abstrakt formuliert, damit er nicht nur den Bericht in Dt 25,19a ergänzt, sondern das ganze Thema des Vergessens in Erinnerung bringt.

GERSTENBERGER hat aus Jer 35 und Lev 18 die These entwickelt, dass die Prohibitive von ihrem Ursprung her als „autoritative Gebote des Sippen- oder Familienältesten“ zu deuten sind:¹ Die Prohibitive sind nach seiner These autoritative Gebote des Sippen- oder Familienältesten; ihre Würde hing aber nicht so sehr von der individuellen Gewalt des Sippenoberhauptes ab, sondern von der geheiligten Lebensordnung, der sie letztlich dienten.

Diese Normen, die nach GERSTENBERGER das Zusammenleben in großen Familien oder Sippen ordnen, sollen dem Einzelnen einen Maßstab für richtiges Verhalten unter den Mitmenschen geben. Wahrscheinlich basieren Rechtssätze in einer Prohibitivreihe auf solchen Lebensregeln oder Bestimmungen. Später wurden diese einzelnen Prohibitive der Lebensregelung oft als allgemein gültiges Recht interpretiert. Das ist beispielsweise mit der Prohibitivreihe von Lev 18,7-17² zu erklären. Diese Prohibitivreihe will die soziale Gemeinschaft schützen. Es geht um das Zusammenleben in der Großfamilie. Man muss sich klarmachen, dass innerhalb einer Großfamilie im Normalfall drei oder vier Generationen zusammenlebten. Der Friede innerhalb der Wohn- und Wirtschaftsgemeinschaft soll an einem entscheidenden Punkt gesichert werden. Bei dem Verbot „*Du wirst die Scham nicht aufdecken*“ ist zum Beispiel nicht das Zusammenleben in der Ehe gemeint, sondern das Verbot von geschlechtlichen Beziehungen in der Großfamilie. Der Hintergrund für diese Anordnung ist die Großfamilie.³ Im selben Sinne dient auch die Prohibitivreihe von Dt 23,16-26 der sozialen Ordnung im Volk Israel (Flüchtlinge, Prostitution, Zinsen, verarmte Brüder...).

RICHTER versuchte - durch eine detaillierte formgeschichtliche Analyse der Prohibitiv- und Vetitivform - den Sitz im Leben der Prohibitive in der Schule oder in wissenschaftlichen Kreisen anzusetzen, wobei ihr Inhalt durch gebildete Leute aufgestellt und durch diese Prohibitivreihen als Gruppenethos dargestellt wurde. Dazu ist vermutlich die führende Schicht der Gesellschaft zu rechnen.⁴

Der Entstehungsort des Prohibitivs kann man auch in der weisheitlichen Verbotsformulierung mit Mahnungen und Warnungen sehen. Jedoch ist eine Verwandtschaft bzw. ein gemeinsamer Ursprung dieser literarischen Verbotsformen

¹ GERSTENBERGER E., 1965, Wesen, S. 110-112. Als direkten Beleg für eine derartige Weisungsvollmacht des Sippenältesten in grundsätzlich wichtigen Angelegenheiten nennt er die Anordnungen Jonadabs in Jer 35,6f.

² HIEKE T., (2014, Levitikus) dem wir eine exakte Analyse und traditionsgeschichtliche Untersuchung dieser Reihe verdanken, hat mit Recht festgestellt, dass es hier nicht darum geht, „ein allgemeines sittliches Ideal zu erfüllen, eine frei schwebende Idee der Keuschheit zu verwirklichen, die Blutschande, Verwandtenehe und ähnliches verwirft“. Der gleichen Meinung ist ELLIGER K., (Leviticus, S. 232-259, besonders S. 240).

³ Vgl. BOECKER H.J., 1976, Recht, S. 176.

⁴ Vgl. RICHTER W. 1966, Recht, S. 188-190.

schwer zu behaupten.¹ Es ist jedoch zu bemerken, dass eine Reihe von Vetitiven, Mahn- und Warnworten inhaltlich mit Prohibitiven übereinstimmen.²

Der Ursprungsort der Prohibitive könnte aber - außer in der Schule bzw. in wissenschaftlichen Kreisen oder der weisheitlichen Mahnreden - auch der Familienkreis, die familiäre Situation sein. Der Prohibitiv sieht nach der einfachsten Verneinungsform einer alltäglichen Umgangssprache aus, die eine simple Ordnung befiehlt. Vermutlich ist der Hintergrund der Prohibitive tatsächlich die Beziehung in der Familie zwischen Eltern und Kindern. Eltern sagen ihren Kindern zu Hause oft einfach: „Tu dies!“ oder „Tu jenes nicht!“³ Dieser einfache „Ordnungsbefehl“ klingt imperativisch bei den Kindern (Mach nicht dies! Tue nicht das!). Durch ihre einfache Formulierung können die bewährten ethischen Regeln und Weisungen, die das Zusammenleben der Menschen von Anfang an prägen sollen, für den Nachwuchs leicht einprägsam und quasi zur „geistigen Nahrung“ werden. Die Prohibitivform wird deshalb viel verwendet in der einfachen Rede bei der Belehrung von Kindern zuhause.

Auch wenn kein besonderer Ursprungsort und keine besondere Ursprungszeit der Prohibitive zu definieren ist, kann festgestellt werden, dass in gesetzlichen Zusammenhängen Prohibitive mehr benutzt werden als beispielsweise Vetitive und Präventive. Ich bin deshalb zur Meinung gekommen, dass es nicht gut wäre, den Ursprung der Prohibitive in einem einzigen Ort zu suchen, z.B. nur in der Sippe, der Familie oder Gelehrtengruppe. Den Ursprungsort nur in einer einzigen Situation anzusiedeln ist für uns zu undifferenziert und verallgemeinernd gedacht. Wir denken, man muss die Entstehung der verschiedenen Prohibitive an verschiedenen Orten und Situationen ansetzen.

Die überzeitliche Gültigkeit, die die Prohibitive ausdrücken, ist im weiteren Verlauf dieser Arbeit herauszuarbeiten. Wesentlich bei dieser Arbeit ist die Unterscheidung, dass ׀ ein generelles, immerwährendes, dauerhaftes Verbot und ׀ eine spezielle, kurzfristige, aktuelle Anweisung ausdrückt.

2.2. Formelemente der Vetitivform

Der Verneinungspartikel ׀ – mit dem Jussiv verbunden – drückt die sogenannte Vetitivform aus, also den negierten Jussiv. Er umfasst sowohl die 2P-⁴ als die 3P-Formulierung.⁵ Imperativ und Vetitiv stehen oft nebeneinander, weil der Imperativ nicht negiert werden kann. Die Verneinungspartikel kann zuweilen auch elliptisch ohne Verb

¹ KORNFIELD W. (1952, Studien, S. 59-60) will die Berührungen beider dadurch unterbinden, dass er u.a. auf die literarische Eigenständigkeit der Gattungen verweist und der weisheitlichen Mahnung den Gesetzescharakter abspricht.

² Man vergleiche etwa Spr 22,22 mit Lev 19,13; Spr 22,28a mit Dt 19,14; Spr 23,10 mit Ex 22,21; Spr 23,20 mit Dt 21,20; Spr 23,22 mit Ex 20,12, Lev 19,3; Spr 24,15 mit Ex 20,17 (vgl. auch Ex 23,7b); Spr 24,17 und Spr 24,29 mit Ex 23,4f; Spr 24,28 mit Ex 23,1 oder Ex 20,16 usw.

³ Wir meinen hier die einfachen Befehle, damit das Kind schnell versteht, wie „Finger weg!“, „nicht nach draußen gehen!“ oder „nicht essen“... man braucht kein „bitte, darfst du nicht...!“, „möchtest du...?“ oder „es wäre schön, wenn du das nicht tuest...“

⁴ Siehe 1Sam 19,4; Spr 3,21; 6,25; 22,26; 24,17; Ijob 15,31; 16,18; Jes 56,3 u.a.

⁵ RICHTER W., 1966, Recht, S. 38.

stehen. Wenn wir in einem bestimmten Fall von Jussiv reden, meinen wir die Verbform im Jussiv (Kurzform des Imp) ohne Verneinungspartikel.¹

Grundsätzlich drückt אַל ein Verbot aus, einen Wunsch, dass etwas nicht geschehe, bzw. ist Ausdruck der Überzeugung, dass etwas nicht geschehen könne oder dürfe (vgl. Jes 2,9 oder Ps 121,3).² Oft übersetzt man אַל im Deutschen durch Imperativ (tue / mach [bitte] das nicht...).³ Aber in Hebräisch wird אַל nie zusammen mit einem Imperativ verwendet, sondern immer mit einem Imp.⁴ Diese Vetitiv-Partikel beinhaltet manchmal in sich eine sofortige, dringliche Wirkung wie in Ex 3,5, wo JHWH dem Mose befiehlt, nicht näher heran zu kommen.

Die Partikel אַל tritt vor allem in Verbindung mit dem Jussiv zur Einführung von Befehlen Gottes auf (genau wie der Prohibitiv z.B. Ex 34,3 וְגַם-אִישׁ אֶל-יִרְאָה *niemand wird erscheinen*; 1Kön 13,22 וְאֶל-תֹּאכַל לֶחֶם וְאֶל-תִּשְׁתֶּם מַיִם *du wirst kein Brot essen und kein Wasser trinken*). Sie drückt auch Warnungen und strikte Verbote von Gott oder Amtspersonen mit dringlicher Wirkung aus (z.B. Ex 3,5 אֶל-תִּקְרַב הָלָם *Komm nicht näher heran!*; 2Kön 10,19 אִישׁ אֶל-יִפְקֹד *keiner wird fernbleiben*) oder eine Art der Beruhigung bei einer Erscheinung bzw. am Anfang einer Gottesrede aus (z.B. אֶל-תִּירָא *Fürchte dich nicht!* Gn 21,17; 26,34; 35,17; 46,3; Ex 3,5; 14,13; 20,20; ... Num 21,34; Dt 1,21; 3,2; 6,2...).

אַל kommt auch in den Ermahnungen von Weisheitslehrern vor (z.B. אֶל-תִּשְׁכַּח *vergiss meine Lehre nicht* Spr 3,1.7.11.21.25.27-31 u.ö.) und in dringenden negativen Wünschen und Bitten eines Beters (z.B. Ex 33:15 אֶל-תַּעֲלֵנוּ מִזֶּה *führ uns lieber nicht von hier hinauf*; Dt 9,26 אֶל-תִּשְׁחַת עַמְּךָ *zerstöre nicht dein Volk!*). In manchen Fällen steht אַל wo auch לֹא stehen könnte, aber dann immer mit Hervorhebung des subjektiven Moments, was fast dieselbe negative Nuance wie לֹא hat.⁵

אַל mit Jussiv kommt immer vor einem Verb, mit Ausnahmen wo die Emphase betont wird⁶ wie in Ps 6,2; vgl. 38,2; Is 64,8; Jer 15,15.

אַל kann auch in einer Satzfolge vorkommen, z.B. mit ו in Am 5,14: *trachtet nach dem Guten (וְאֶל-רָע) und nicht nach dem Bösen*. Auch in abhängigen Sätzen wie in Ps 34,6; 69,15; 2Chr 35,21 ist diese Partikel zu finden. Häufig wird sie durch die Partikel נָא (doch, denn) verstärkt, die zwischen אַל und das Verb tritt, um den Willen des Sprechers noch besser auszudrücken: Gn 13,8 אֶל-יֵאָמֶר *möge doch nicht sein*; 18,3 אֶל-יֵאָמֶר *geh doch nicht dorthin*; 2Sam 13,25 אֶל-יֵאָמֶר *wir wollen (doch) nicht hingehen*. usw.

¹ Vgl. TANGBERG K. A., 1987, Mahnrede, S. 41.

² Die Partikel אַל wird auch wie die griechische Negation μή (+ Imperativ Aorist) *Tue das (jetzt) nicht!* Verbot bei einem Einzelfall). Die lateinische Negation ne (+ Perfekt) ist generell für Prohibitive, Vetitive und Präventive verwendet.

³ Siehe die verschiedenen Übersetzungen des Vetitivs von FRANKEL Z., 2001, Levitikus, S. 90f.

⁴ Darum könnte in Ex 34,3 die bessere Übersetzung sein: *Niemand wird mit dir hinaufsteigen; auch wird sich kein Mensch auf dem ganzen Berg sehen lassen, und kein Schaf oder Rind wird am Abhang des Berges weiden*.

⁵ Im Dichtungsstil kommt oft אַל vor, wo man לֹא erwartet. So kann אַל stilistisch raffiniert und erlesen verwendet werden, um eine nachdrückliche Nuance zu setzen.

⁶ Vgl. JOÜON P., MURAOKA T., 2009, Grammar, S. 569.

Die Partikel *אל* bringt Sympathie und Emotionalität in eine flehentliche Bitte wie in 1Kön 2,20 *אל־חשב אח־פני* *Weise mich nicht ab!*; oder in Jes 2,9 *ואל־חשא להם* *und verzeih ihnen nicht!* (Mit einem Mitleidsgefühl...) oder in Ps 50,3: *unser Gott (wird) kommen ולא־יחראש* *und nicht schweigen* (wie „Komm bitte, unser Gott, und schweige nicht!“).

Auf jeden Fall werden diese Vetitive als Befehle oder Warnungen mit schneller Wirkung gebraucht, oder auch als Bitte mit sehr dringlichem Anruf. Ps 38,2.22 kann als gutes Beispiel dienen: Mit einem Vetitiv (in zwei Teilen) hat dieser Psalm begonnen (*אל־בקצפך תוכיחני JHWH, strafe mich nicht in deinem Zorn! ובחמתך תיסרני und züchtige mich nicht in deinem Grimm!*). Mit zwei Vetitiven (*אל־תעזבני יהוה אלהי verlass mich nicht, JHWH! אל־תרחק ממני sei nicht ferne von mir!*) wird er abgeschlossen. Damit rücken die Vetitive in die Nähe von Bitten; damit drückt der Beter letztendlich aus, worum es ihm geht: einerseits soll JHWH nicht in seinem Zorn und Grimm handeln, andererseits soll Er ihn nicht verlassen¹ und sich nicht von ihm entfernen. Das Anliegen des Beters ist drängend, darum ruft er JHWH als Retter an. Diese Anreden Gottes, die in großer Anzahl vorkommen, sind immer mit dringenden Bitten verbunden.

Besonderheit der Vetitive

Die Vetitivform kommt in der Torah sehr vereinzelt vor.² Oft wird der Vetitiv hier nicht begründet.³ Aber in Sprüchen der Propheten, Psalmen, und Kohelet⁴ kommt er fast regelmäßig mit einer Motivierung oder Begründung vor.⁵ Die Einfügung eines Vetitivs in eine Reihe von Prohibitiven geht vermutlich auf das gute Wissen des Verfassers über eine vorgegebene gesellschaftliche Lage zurück. Wenn z.B. eine bessere Behandlung der sozial Schwachen gefordert wird, steht als Hintergrund das Wissen, dass diese ganz und gar von der Haltung der Mächtigen abhängen.⁶ Die Vetitive kommen in der Regel nicht in einer längeren Reihe hintereinander vor. Als Ausnahme wäre Obadia 12-15 zu nennen, wo 8 Vetitivformen eine Reihe von Warnungen bilden. Kleine Vetitivreihen finden wir auch in Weisheitsbüchern.⁷

Die Vetitive sind der Form nach direkte Weisungen,⁸ möglicherweise gebraucht in der Situation des „Unterrichts“ durch den Vater, das Familienoberhaupt oder einen Lehrer in der Schule.⁹ Die noch in späteren Weisheitssammlungen ausdrücklich genannte Unterweisung – meistens erscheint der Vater im Gespräch mit dem Sohne – bestätigt

¹ Vgl. Ps 27,9; 71,9.18; 119,8.

² Die Torah enthält weniger Vetitive als Prohibitiv: 25-mal 2PS, 19-mal 2PP, 5-mal 3PS und 7-mal 3PP.

³ Vgl. NEL P.J., 1982, Structure, S. 68.

⁴ Vgl. VON RAD G., 1962, *ThAT*, S. 352-354.

⁵ Vgl. RICHTER W., 1966, Recht, S. 116.

⁶ Vgl. 1Kön 3,26: Die vernünftige und wahre Mutter bittet, dass Salomo nicht ihren Sohn tötet. Vgl. auch SEOG YOON CHOI, 2006, Verhaltensanweisungen, S. 196.

⁷ Vgl. Spr 3,25-31; 4,13-15; 7,22-23.25; (mit anderen Formulierungen vermischt in 22,22-28; 5,1-6) 23,3-4.9-10; 24,15-21.28-29; 25,6-9; 30,6-10; Koh 1,6-7; 7,9-10.16-18...

⁸ Die eigentliche Verbotsgruppe der Mahnungen und Warnungen bediente sich der direkten Anrede in der 2PS. Vgl. COWLEY A. E., 1923, Papyri, S. 204-206.

⁹ Die Unterrichtssituation erscheint auch noch in späteren Texten vgl. Z.B. Tob 4,2-22; 10,13; Sir 1,32f; 2,1f; 3,1f.9f; TestRub 3,9f; TestSim 5,2; TestDan 5,1-3; Aboth I,4f; II,1.5.15.17f; IV,7.12.18.20.23. Vgl. GERSTENBERGER E., 1965, Wesen, S. 122.

diese Annahme. Die stereotypen Einleitungsformeln: „Höre, mein Sohn“ (6-mal in Spr) oder „Höre, Israel“ in Dt; „Höre dann im Himmel“ in 1Kön; 1Chr und 2Chr fehlen normalerweise in diesen Sentenzensammlungen. Das ist ein sicheres Zeichen, dass es sich bei diesen Formulierungen nicht um Rechtssätze handelt, sondern um Mahnungen und Weisheitslehren beispielsweise aus Schulen, wo eher weisheitliche Mahn- und Warnworte vorherrschen, im Gegensatz zur Rechtsprechung, wo eher klare Verbote ausgesprochen werden. Die Vetitivform ist stark geprägt von einem weisheitlichen Denken in der Familie bzw. Schule. Es wurde in der Torah aufgegriffen und weiter benutzt.

2.3. Formelemente der Präventivform

Die Partikel ׀ mit Imp (häufig durch griechisch μὴ + Subjunktiv Aorist übersetzt) bringt eine verteidigende, verhütende Absicht des Sprechens zum Ausdruck. Man kann wohl den Präventiv mit dem Defensiv- oder dem Verhinderungsmodus vergleichen. Im Bibelhebräisch ist ׀ (*dass nicht, damit nicht*) auf den ersten Blick eine negative Konjunktion abhängiger Sätze. Es steht fast immer an der Spitze von Sätzen (gefolgt vom Verb und dann dem Objekt),¹ die eine Befürchtung oder Besorgnis ausdrücken, also besonders nach den Begriffen *sich fürchten* (vgl. φοβάμαι, vereor ne), *sich hüten vor* (vgl. φυλάγομαι από so oft nach השמר השמר wie in Gn 24,6. 31,24),² und *fürsorgen* (vgl. προνοώ γία vgl. 2Kön 10,23) ... Diese Partikel drückt also eine Warnung vor theoretisch möglichen Ereignissen aus.

Gott warnt mit diesem Begriff den Menschen vor einer moralischen Verfehlung. Er kommt vor, wenn Gott ein Verbot ausspricht und deutlich macht, dass bei Zuwiderhandlung eine negative Folge eintritt: z.B. ׀ חַיַּת הַשָּׂדֶה *damit dir nicht die wilden Tiere [die Tiere der Äcker] zu zahlreich werden* 7,22b). Bei ׀ handelt es sich um eine Gefahranzeigepräposition (es wird nicht geschehen, dass...; damit... nicht oder ..., sonst...). Nicht selten ist der Begriff, von dem ׀ abhängt, nur virtuell in dem Satz enthalten (Gn 19,19)³.

In allen Vorkommen außer in zwei Fällen⁴ ist ׀ mit dem Imp verbunden. Diese Partikel steht immer am Anfang eines unabhängigen Satzes, oftmals mit ׀ und Jussiv im Hauptsatz, und hat als primäre Funktion, eine *Vorsichtsmaßnahme* oder *Behutsamkeit* zum Ausdruck zu bringen,⁵ vor allem so gebraucht im Buch der Sprichwörter.

¹ Außer Spr 5,6.

² Insgesamt kommt das Verb שמר 468-mal im gesamten AT vor. Betrachtet man die Verteilung auf die einzelnen Bücher, tritt Dt mit 73 Belegen besonders hervor. Im Qal hat שמר die Grundbedeutung „bewachen, behüten, beobachten, erfüllen, halten, Wache halten, ausspähen“.

³ Vgl. GESENIUS W., 2001, Handwörterbuch, S. 243. Vgl. SCHARBERT J., 1986, Genesis 12-50, in *Die Neue Echter Bibel, Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, Echter Verlag, Würzburg, S. 153-154.

⁴ Die beiden Ausnahmen sind: 2Sam 20,6 und 2Kön 2,16.

⁵ ׀ ist sehr selten mit ׀ kombiniert (außer in der Torah: Gn 3,3; Ex 23,33; Lev 10,7; Dt 7, 25; 22,9; 25,3), sondern mehr mit ׀ kombiniert (in der Torah nur in Ex 19,24; Num 16,62, aber auch im Buch der Sprichwörter (9,10; 20,13; 22,25; 26,4-5; 30,6.10).

Im Buch Dt kommt ׀ mehr als in anderen Büchern der Torah in ermahnenden Sätzen und paränetischen Reden vor, um besser den Rat und die Sorge des Sprechenden auszudrücken und die Aufmerksamkeit und Vorsicht des Hörers zu erregen. ׀ folgt oft einem שׁר-Satz oder Varianten von ihm, der ermahnt, die Gebote und Verbote Gottes nicht zu vergessen. In vielen anderen Fällen wird ׀ selbstständig ohne לֹא oder אַל, im Sinne von „Verbieten“ oder „Sich-Hüten“ benutzt.¹

Besonderheit der Präventive

Präventive werden benutzt, um jemanden auf eine Gefahr hinzuweisen. Deshalb sind sie bei den direkten Verboten einzuordnen. Wie die Vetitive sind sie in der Torah sehr verstreut anzutreffen.² Viele Alttestamentler ordnen Prohibitive (Imp + לֹא) und Vetitive (Imp + אַל) als direkte Verbote ein. Andere sehen in ׀ kein Verbot, sondern ein Zeichen von Begründungssätzen in Gesetzessammlungen.³ Die Präventiv- bzw. Defensivform kommt vor allem in paränetischen Reden vor, um eine Besorgnis auszudrücken, dass etwas Negatives passiert. Im Dt wird z.B. bei der Rede JHWHs an das Volk die Präventivform benutzt als Warnung davor, dass das Volk Gottes im verheißen Land unmoralisch lebt.⁴

Meine Vermutung zu der Besonderheit dieser Partikel ist: Die Präventivform (׀) bezieht sich wie die Vetitivform (אַל),⁵ zunächst nicht auf Rechtssammlungen. Doch durch den dtr Einfluss hat sie auch Einzug in die Rechtsprechung genommen, um ein schlechtes Verhalten des Angesprochenen zu verhindern. Die paränetische Sprache von Dt entlieh diesen Stil von den warnenden und beratenden Kreisen (in Schulen, Familienkreisen...), um auf Verbote neu hinzuweisen.

Die häufige parallele Verwendung von Präventiv- und Vetitivform kann vor allem in priesterlichen und prophetischen Verkündigungs- und Mahnsprüchen beobachtet werden. Ihre breitere Verwendung ist auch in der Weisheitsliteratur und bei den Propheten festzustellen.⁶ Ob sie auch in der Schule benutzt wurde, lässt sich nicht mit absoluter Sicherheit behaupten, da darüber zu wenige Belege zur Verfügung stehen. Die beiden Verbotsformulierungen modulieren wahrscheinlich zum Teil das einfach und streng ausdrückte Verbot: den Prohibitiv.

¹ In der Torah: Gn 3,22; 31,24; Ex 13,17; 19,21.22; 23,29; 24,12.15. Die Bücher Levitikus und Numeri benutzen fast kein ׀, Dt 4,9.16.23; 6,12.15; 7,22; 8,11.12; 9,28; 11,16; 12,13.19.30; 15,9; 19,6; 20,5.6.7; 22,9 und 32,27.

² Die Torah benutzt die Präventivform – neben der Vetitivform (56-mal) und der Prohibitivform (218-mal) – nur 35-mal.

³ SEOG YOON CHOI, 2006, Verhaltensanweisungen, S. 58, ordnet ׀ in die Gruppe der Begründungspartikel ein, die Begründungssätze in konditionalen und un konditionalen Rechtssätzen einführen.

⁴ Dt benutzt bei Verboten mehr Vetitive (18-mal gegen Gn 5-mal, Ex 15-mal, Lev 11-mal und Num 7-mal) und Präventive (22-mal gegen Gn 2-mal, Ex 9-mal, Lev 1-mal und Num 1-mal) als andere Bücher der Torah.

⁵ Beide Formen sind so viel in der Weisheitsliteratur benutzt, dass man vermuten kann, dass sie verwandt sind, zumindest, sie zur selben Gruppe und zum selben Kreis gehören. Vgl. SEOG YOON CHOI, 2006, Verhaltensanweisungen, S. 52.

⁶ Die Präventivform ist auch besonders bei Propheten (Jes und Jer 6-mal, Hos und Am) zu finden. Sie ist häufig in Büchern benutzt, die viel Kontakt mit Dt und Weisheitsliteratur haben: Sie kommt 7-mal in 1Sam, 5-mal in 2Sam, 9-mal in Ps. Ganz besonders ist die Präventivform in Spr zu finden (17-mal).

2.4. Die Austauschbarkeit von ׀ und ׀

Der hebräische Imperativ wird niemals negativ ausgedrückt. Selbstverständlich kann man negative Befehle, Verbote oder Interdikte etc. ausdrücken, indem man die generelle Verneinung ׀ oder die spezielle Verneinung ׀ oder die negative Konjunktion ׀ gebraucht. Im Allgemeinen dienen ׀ und ׀ als Verneinungen in Hauptsätzen und in unabhängigen Sätzen und ׀ als Konjunktion in abhängigen Sätzen. Es kommt immer auf die Verbotsart an, die ausgedrückt wird.

In Folge von ALT's gattungsgeschichtlicher Analyse des apodiktischen Rechts beobachtet BARTELMUS grammatisch, dass Langform- und Kurzformverben sich bei einem starken Verb nur aufgrund von syntaktischen Kriterien (z.B. unterschiedliche Negationen: ׀ bei Langformverben ׀ bei Kurzformverben) oder vom Sinn des Kontextes her unterscheiden lassen.¹ Das ist nicht mehr in der Richtung von ALT's These und der Auskunft, die in vielen Grammatiken gegeben wird, ׀ mit dem Imp bezeichne das absolute, vorzugsweise das göttliche Verbot, während ׀ mit dem Jussiv nur eine „Abmahnung“ darstelle.² Die Negationspartikel und der modus verbi sind also verantwortlich für die Differenzierung der negativen Willensäußerungen.

GERSTENBERGER lenkt unsere Aufmerksamkeit darauf, dass die Prüfung von Belegstellen aus verschiedenen literarischen Kategorien lehrt, dass besonders die Jussivkonstruktion eine bedeutende Variationsbreite im Aussagegehalt hat:

„Dringliche, negative Wünsche und Bitten eines Beters werden ebenso mit der Jussivform ausgedrückt wie die Warnungen des Weisheitslehrers und die strikten Verbote von Amtspersonen oder gar Gottes Befehle. Das mahnt zur Vorsicht. Diese Variationsbreite des verneinten Jussivs (die sich den mannigfachen Verwendungsmöglichkeiten des Imperfekts ebenbürtig an die Seite stellt) darf bei der Interpretation von gesetzlichen Texten nicht übersehen und die Jussivkonstruktion in solchen Texten nicht abschwächend als bloß subjektive Willensäußerung gedeutet werden.“³

Aufgrund meiner Erkenntnisse kann ich der Hypothese nicht beipflichten, dass beide Partikel ׀ und ׀ Prohibitive sind und dass innerhalb der Prohibitivgruppe ׀ eine stärkere verneinende Kraft als ׀ besitze und dass sie nur göttlichen oder autoritativen Verboten vorbehalten bleibe. Beide Verbotsformen sind zu unterscheiden: Kennzeichen der Prohibitive ist ׀ + Imp und Kennzeichen der Vetitive ist ׀ + Imp. Jede Gruppe bringt auf ihre Weise ein Verbot, einen Befehl oder eine Bitte zum Ausdruck. Die Frage nach der Benutzung und Bedeutung von Partikeln, die einerseits Prohibitive und andererseits Vetitive bezeichnen, zeigt sich in ihrer geschichtlichen Entwicklung, wenn man andere semitische Sprachen zum Vergleich heranzieht. Gewiss ändert sich der Gebrauch der Partikel je nach Sprachkreis und Sprachperiode,⁴ aber sie sind nach der Grammatik von JOÜON und MURAOKA verschiedener literarischer Formulierung.

¹ Vgl. BARTELMUS R., 1994, Einführung, S. 84.

² Vgl. GESENIUS W., 2001, Handwörterbuch, S. 28; vgl. BROCKELMANN C., 1956, Syntax, §5a, 52a; GREYER O., 1955, Grammatik, §28f.

³ GERSTENBERGER E., 1965, Wesen, S. 50-51.

⁴ GERSTENBERGER E., 1965, Wesen, S. 52-54.

Die Partikel **אֲל** (mit dem Imp) dient in der Regel zum Kennzeichen einer generellen, unbedingten Verneinung.¹ Sie greift dabei über ihren angestammten Wirkungsbereich hinaus, wenn sie in Begehrsätzen zur Anwendung kommt. Die Frage ist, ob diese Partikel ihre „generelle“ Negativität innerhalb eines Begehrsatzes bewahrt. Dafür spräche die ausschließliche Verwendung von **אֲל** etwa in den Nachsätzen von Rechtsbestimmungen,² die darauf hindeutet, dass der Gesetzgeber im höchstmöglichen Maße subjektive Rücksichten ausschließen will.

In den Mahnreden oder poetischen Abhandlungen kann man ein totales Verschwinden des Prohibitivs zugunsten des Vetitivs beobachten. Es lässt sich auch beobachten, dass gerade zur Formulierung autoritativer Befehle die Negation **לֹא** eingesetzt wird.³ Besonders in der Priesterschrift ist dieser Gebrauch von **לֹא** sehr auffällig.

In der Bibel findet man mehrere Verbote in zwei negativen Juxtapositionssätzen: mit der Bedeutung „*du wirst nicht das machen und das (auch) nicht machen*“ oder Imperativ „*mach das nicht und das (auch) nicht*“. Beide Sätze (Verbote) sind mit **ו** (waw und) verbunden.⁴ Viele von diesen Stellen sind einfache Juxtapositionssätze, also ein Satz (oder Verbot) A und Satz (oder Verbot) B, die vom selben oder von verschiedenen Themen handeln, wie in Dt 13,9 „*du wirst nicht nachgeben, nicht auf ihn hören. Du wirst in dir kein Mitleid mit ihm aufsteigen lassen, wirst keine Nachsicht für ihn kennen und die Sache nicht vertuschen*“ oder in Dt 16,16 „*und sie werden nicht mit leeren Händen vor JHWH erscheinen*“.

An einigen Stellen werden beide Sätze (A und B) als Vetitiv formuliert (...**וְאִל** ...**אֲל**) wie Gn 19,17; 22,12; 45,5; Lev 19,31; Dt 1,21; 2,19; 20,3; 31,6. An vielen Stellen können im Satz A der Prohibitiv und der Vetitiv (oder ein andere Verneinung) unterschiedlich benutzt werden, sehr oft der Prohibitiv (**אֲל**) im Satz B.⁵ Lev 10,6 ist ein typisches Beispiel, wo zwei selbstständige Sätze als Haupt- und Nebensatz verwendet werden: eine einführende Verneinung gibt dem zweiten Satz eine konsekutive oder finale Bedeutung, z.B.: „*Ihr werdet euer Haupthaar nicht wirr hängen lassen (Vetitiv) und eure Kleider nicht zerreißen (Prohibitiv) damit ihr nicht sterben werdet (Prohibitiv) und der Zorn über die ganze Gemeinde nicht kommen wird (Prohibitiv mit einem*

¹ Vgl. GESENIUS W., 1896, Grammatik, §152b.

² Vgl. Ex 21,7b.8b.10b; Dt 21,16b.23; 22,19b.29b; 24,4a.5a; 25,3a.5a.12b usw.

³ Z.B. Ex 3,5; 19,15; 33,15; Lev 11,43; 18,24; 19,29.31; Num 14,9.42; Dt 2,5.9.19; 3,26; Jo 10,6; Ri 13,7; 18,9; 1Sam 3,17; 6,3; Esr 9,12; Neh 3,27 usw.

⁴ Die nebenordnete Konjunktion **ו** (Waw und) mit einem finiten Verb kann verschiedene semantische Werte haben; das heißt auch, eine Gruppe mit einem **ו** (Waw) und einer Verbalform wird unterschiedliche Bedeutungen haben. Die Konjunktion **ו** (Waw) behält zwar seine Grundbedeutung, sie kann aber auch bestimmte begleitende Nuancen bekommen, die unsere modernen Sprachen nur mit der Verwendung von einem anderen Wort (für Gleichzeitigkeit, Aufeinanderfolge, Zweck ...) zum Ausdruck bringen können. Vgl. JOÜON P. MURAOKA T., Grammar, S. 350.

⁵ Für die Verbote mit der Struktur ...**וְאִל** ...**אֲל** siehe auch Gn 3,3; 9,11; 13,6; 14,23; Ex 20,5; 20,26; 22,10.20; 23,2.18.24; 34,25; 40,37; 5,11.17; 10,9; 11,43; 13,32; 18,21; 19,11.13; 19,15.17.18.26.27.29; 21,12.23; 25,11.20; 26,14.44; 27,10.28.33; Num 5,15; 11,19; 14,42; 16,15; 17,5; 18,3.32; 20,17; 23,19.21; 35,33; Dt 1,29.42; 4,2; 5,9.21; 7,2.3.16; 13,9; 14,1; 15,19; 16,4.19; 17,16.17; 18,16.22; 21,4.23; 22,5; 23,1.18; 24,4.5.17; 26,13.14; 28,13; 28,30.65; 29,22.25; 30,11; 31,6; 31,8; die indirekt formulierten Verbote können auch den ersten Satz führen z.B. Dt 12,23; 15,9; 32,27.

elliptischen אל). Selten finden sich Stellen, wo eine negative Satzfolge (ein Konsekutiv- oder ein Finalsatz) vetitiv (אלא) ausdrückt wird.¹

Die paränetische Sprache des ATs vermeidet oftmals zwei Negationen im Haupt- und Nebensatz. Falls im ersten Satz ein Jussiv verwendet wird, wird in der negativen Folge ein Prohibitiv (... אלא ...) benutzt,² so wie „*du wirst das tun und du wirst nicht das tun u.ä. oder das wird (als Folge) nicht geschehen*“ z.B. Lev 30,21 „*Sie werden sich ihre Hände und Füße waschen, und sie werden nicht sterben = damit sie nicht sterben.*“ Es kann auch das Gegenteil sein, dass ein Verbot eine positive Folge mit sich bringt; dann wird ein Jussiv (also ein positives Resultat oder ein Gegensatz wie Lev 19,18) verwendet „*tue das (nicht) und du wirst so sein u.ä.*“. Als Beispiel in 3PP können wir Num 18,22 zitieren: „*Die Israeliten dürfen künftig nicht mehr in die Nähe des Offenbarungszeltes kommen; [Folge:] sie laden eine Sünde auf sich und sterben.*“ Es ist zu bemerken, dass der Prohibitiv in dem Folgesatz manchmal eine Sanktion oder Strafe bedeuten kann wie in Dt 4,2 (...*ihr werdet auf die Gebote des Herrn achten*) oder in Lev 27,29 (*man muss es töten*). Es kann auch ein indirekt formuliertes Verbot vorkommen wie in Lev 17,4 (*dem wird es als vergossene Blutschuld angerechnet werden; und er wird aus der Mitte seines Volkes ausgemerzt werden*).³

In mehreren Beispielen hat der zweite positive Satz eine finale oder konsekutive Bedeutung wie z.B. Dt 23,23. Lev 16,26 benutzt einen Jussiv und einen Prohibitiv zusammen: „*Weicht (Jussiv) von den Zelten dieser gottlosen Menschen und rührt nichts an, was sie haben, damit ihr nicht auch umkommt (Prohibitiv) durch all ihre Sünde*“ oder Gn 42,2 „*zieht hinab und kauft uns Getreide, dass wir leben (Jussiv) und damit wir nicht sterben (Prohibitiv)*. Dieser zweite negative selbstständige Satz hat oft die Bedeutung eines Nebensatzes wie auch Lev 10,9 „*ihr dürft weder Wein noch Bier trinken (Vetitiv), und ihr werden nicht sterben*“ (Prohibitiv) = *damit ihr nicht sterben müsst*. Der letzte Nebensatz bedeutet an anderen Stellen *damit ihr lebt* (vgl. Dt 5,33; 6,24; 8,1; 16,20; 30,6; 30,19).

Der Pentateuch benutzt an vielen Stellen die für manche Verbote verwendete Verneinung (Vetitiv) und die für lange und dauernde Verbote verwendete Verneinung (Prohibitiv) nebeneinander und fast unterschiedslos (z.B. Gn 18,30.32; 19,8.17; 22,12; Ex 14,23; 23,1.7.21; Lev 10,6; 19,4; Num 14,42; 16,15; Dt 1,21; 2,5.9.19; 3,26; 20,3; 31,6).

¹ JOÜON P. MURAOKA T. (Grammar, S. 357) erklären, dass der Vetitiv in einem Nebensatz sehr selten und zweifelhaft ist. Einige Stelle sind trotzdem zu zitieren: Ex 5,9; Lev 16,2; Num 11,15; Dt 2,9; 33,6.

² Ex 13,3.7; 22,10; 23,15; 28,28.35.43; 30,12.20.21; 33,4; 34,20; 39,21; Lev 2,13; 5,8; 8,35; 11, 44; 15,31; 16,13; 18,26.30; 20,14; 20,22.25; 21,6; 22,2.6.9; 26,20; Num 1,53; 4,19; 5,15; 5,14; 8,19; 10,7; 14,43; 15,39; 17,5.25; 18,3.5; Dt 4,28; 7,2.16; 13,1; 15,7.9.19; 16,16; 17,13; 20,8; 22,8; 24,15; 25,6; 28,30.31.39.41.66; mit dem Präventiv im zweiten Satz Dt 20,5.6.7.

³ Zu dieser Kategorie gehören nicht die Erklärungen der Verbote, die mit einem כי eingeführt sind; auch gehören nicht die Konditionalsätze mit אלא אם (*wenn nicht*) eingeleitet. Der erste Satz (Hauptsatz) kann unterschiedlich einen Prohibitiv, Vetitiv, Präventiv oder ein indirekt formuliertes Verbot enthalten z.B. Gn 18,30.32; 21,12; 26,2; 37,27; Ex 3,5; 12,20; 14,13; 22,28; 22,30; 23,24; 30,32.37; Lev 6,5.10.23; 7,18.19; 11,8.11.13.42; 17,4.9; 18,8.23; 19,4.14.15.17.18; 20,19; 21,14; 22,8; 23,14.22.25.31; 25,24.3; 27,26.29.33; Num 6,5; 8,26; 9,12.31; 18,17; 29,12; 30,3; Dt 1,17; 3,22; 4,2; 7,18; 12,8.16.24.25; 13,4.9; 14,7.10.21; 15,18.23; 16,3; 18,1.2.19; 19,13.15; 20,8.19; 21,23; 22,1.4.5.26; 23,8.21; 24,5.6.16.19.20.21; 25,5; 27,26.

Die Sicht von JOÜON und MURAOKA, der wir in dieser Arbeit folgen, unterscheidet auch diese beide Verneinungen. Sie argumentieren so:

„This prohibitive formula is common in laws; it seems to be more solemn than אַל with the jussive. It is also employed for a specific prohibition, e.g. Dt 1.42 תַּעֲלֶה לֹא *you will not go up*; but in this case אַל is more common, e.g. Num 14.42 (parall.) אַל-תַּעֲלֶה *do not go up*.“¹

Es ist festzuhalten: Um eine eventuelle Spezialisierung gewisser Ausdrücke mit אַל und אֵל feststellen zu können, muss man nicht nur die Sprachperiode, aus der die literarischen Überlieferungen stammen, beachten, sondern auch sorgfältig untersuchen, welcher Form ein gegebener Text im Laufe seiner Geschichte zugehört hat. Aber die Verwendung der einen oder anderen Negation richtet sich nicht nach der Stärke der Verneinung² sondern nach der Betonung des Verbots. Die durchgehende Verwendung des Vetitivs hat sich bei der Beschreibung der Mahnworte und auch sonst als praktisch anwendbar erwiesen, ebenso die Verwendung des Prohibitivs beim Recht.

Die Vetitiv-Form nahm dabei weisheitlichen Einfluss auf die Form der prophetischen Mahnrede, weil ihr die Gattung des weisheitlichen Mahnspruchs vorgegeben war, was auch daraus zu entnehmen ist, dass die Propheten mitunter weisheitliche Weisungen zitieren (Jer 9,22; Mi 7,5f.). Die Verfasser der Priesterschrift hätten den Unterschied zwischen Prohibitive und Vetitive kennen müssen und darum weder ein nicht entsprechend überliefertes אֵל dulden noch selbst diese Konstruktion anwenden können. Die priesterlichen und dtr Kreise subsumierten die sogenannten „Aufmerkrufe“³ unter die Mahnsprüche und Vetitive.⁴

Die Form des Vetitiv kommt bei den Propheten viel weniger vor als in den Psalmen. Dabei tritt sie bei den kleinen Propheten nur ganz vereinzelt auf, selten auch bei Jesaja und Ezechiel, dagegen häufiger bei Jeremia und auch bei Deuterojesaja, während sie kaum bei Tritojesaja begegnet. Dabei treten auch hier gern Imperative und Vetitive in Zweiergruppen zusammen auf.⁵ Eine Verbotsformulierung wird nicht nur von einem, sondern von mehreren sowohl formalen als inhaltlichen Zügen konstituiert.

Grundsätzlich ist der Prohibitiv mit seinem stark wirkenden Befehlston⁶ vom Vetitiv mit seiner mahnenden, warnenden Motivation⁷ zu unterscheiden: anders gesagt: der Prohibitiv wird für generelle Befehle verwendet (z.B. *du wirst nicht stehlen*, man soll verstehen *von nun an nie mehr wirst du nicht mehr stehlen*) und der Vetitiv für spezielle Befehle (z.B. *hab keine Angst*, man soll verstehen *hab jetzt keine Angst*). Der

¹ JOÜON P. MURAOKA T., 2001, Grammar, S. 375.

² GERSTENBERGER E. (1965, Wesen, S. 50) ist überzeugt, dass es nur eine Frage der Intensität der Prohibition zwischen אֵל und אַל ist und verstärkt auf seine Weise die Position von ALT A.

³ Vgl. TANGBERG K. A., 1987, Mahnrede, S 39.

⁴ Eine ganz und gar freie literarische Schöpfung dürfte der Vetitiv kaum sein, er kann auf alten Traditionen beruhen. Z.B. der Vetitiv אַל-תֵּרַד מִצְרַיִם *Geh nicht nach Ägypten* in 26,2ab erinnert an 12,10.

⁵ Vgl. RICHTER W., 1966, Recht, S. 54.

⁶ Prohibitiv (אַל + Imp) wird im Deutschen mit „*du (u.o.) sollst, darfst, willst (u.ä) nicht (mehr)...*“ als fortdauernder Befehl übersetzt, was im Prinzip „*von nun an... (für immer)*“ meint.

⁷ Vetitiv (אֵל + Jussiv) ist für spezielle Verbote und wird häufig gern mit der 2P Imperativ (*tue das nicht u.ä.*) und mit der 3P (*er soll nicht tun u.ä.*) übersetzt mit dem Hintergrund von „*jetzt..., sofort...*“.

unterschiedslose Gebrauch beider Partikel - besonders in Dt, in priesterlichen Schriften und in der prophetischen Verschönerung - drückt die Vermischung von Katechese, Rechtssprache und Mahnrede aus. Man findet in direkt formulierten Verboten keine direkten Bezüge auf die Rechtsprechung, auf Urteile oder Strafen.¹

JOÜON und MURAOKA sind der Meinung: Die Verwendung von **לֹא** anstelle von **אֵל** stammt wahrscheinlich aus Sätzen, bei denen **אֵל** im Hauptsatz benutzt wird, z.B. in Lev 10,9; die Verwendung von **לֹא** erschien dann nützlich, um anzuzeigen, dass es sich um keine einfache Nebeneinanderstellung der Sätze handelt. Dadurch hat sich die Verwendung von **לֹא** für *und nicht* weiter verbreitet.²

2.5. Die Austauschbarkeit von **וְאֵל**, **וְלֹא** und **פֶּן**

Bei Nebensätzen werden selten Vetitive verwendet, sondern am häufigsten Prohibitive (**לֹא**) und Präventive (**פֶּן**). Ex 20,19 benutzt den Vetitiv (**וְאֵל** als Negation der Jussive der vorliegenden Sätze) und den Präventiv (**פֶּן**): „*Rede du mit uns, wir wollen hören; aber Gott wird nicht mit uns reden (Vetitiv), sonst sterben wir (Präventiv).*“ Der zweite Nebensatz benutzt den Präventiv, um einen zweiten Vetitiv (**וְאֵל** *und wir werden nicht sterben*)³ oder einen Prohibitiv (**וְלֹא** *und wir werden nicht sterben*) zu vermeiden.

Auf diesem Hintergrund ist in der Torah zu bemerken, dass bei negativen konsekutiven oder finalen Nebensätzen **וְלֹא** und **פֶּן** unterschiedlich gebraucht wird; fast jede Verwendung von **וְלֹא** (*und nicht*) bedeutet **פֶּן** (*sonst, oder dass nicht*). Sehr wenige Stellen sind auch in der Torah zu zitieren, bei denen **וְלֹא** eine Begründung bzw. Erklärung ausdrückt (anstelle von **כִּי**) z.B. Gn 22,12: *und du hast deinen einzigen Sohn nicht verschont um meinetwillen = weil du um meinetwillen deinen einzigen Sohn nicht verschont hast* vgl. auch 24,62. Man kann auch Ex 13,3 zitieren, wo **וְלֹא** einen erklärenden Zustand ausdrückt: *und nichts Gesäuertes wird man essen = darum wird man nichts Gesäuertes essen.* Usw.

Der Prohibitiv **וְלֹא** (*und nicht*) in einem Nebensatz erhält seinen Sinn entweder von einem Konsekutivsatz, also einer Folge des Hauptsatzes, oder von einer Finalität, also einer Zweckbestimmung. Man kann dann diesen Prohibitiv übersetzen mit *damit ... nicht, oder dass... nicht*. In diesem Sinn ist er mit dem Präventiv (**פֶּן**) vergleichbar und austauschbar. Das können wir einfach im Pentateuch feststellen: Ex 22,10 „*der Besitzer wird es hinnehmen, so dass jener nicht Ersatz zu leisten braucht*“; Lev 15,31 „*ihr werdet die Israeliten wegen ihrer Unreinheit absondern, damit sie in ihrer Unreinheit nicht sterben...*“ oder Dt 24,15 „*dass er nicht wider dich JHWH anrufe und damit es dir zur Sünde werde*“.

Noch deutlicher für diese Austauschbarkeit von Prohibitiv und Präventiv sind die Nebensätze, die eine Strafe nach einer Tat vermeiden wollen, also Sätze, wo der Sprecher nicht will, dass die negative Folge einer Tat eintritt, beispielsweise die Todesstrafe, z.B. **וְלֹא תָמוּתוּ** (10,6.9) und **פֶּן־תָּמוּתוּ** (10,7) *sonst müsst ihr sterben*. Falls ein

¹ Vgl. BOECKER H.J., 1976, Recht, S. 175.

² Vgl. JOÜON P. MURAOKA T., Grammar, S. 357.

³ Num 11,15 ist die einzige Stelle in der Torah, an der man einen Vetitiv (**וְאֵל**) konsekutiv (auch zweifelhaft wie JOÜON P. MURAOKA T., Grammar, S. 357 behaupten) übersetzen kann: „*so, dass ich mein Unglück nicht sehe*“.

Verbot eine Strafe androht, sind wir im Bereich der Rechtsprechung und es wird besser der Prohibitiv als der Präventiv benutzt. Deshalb wird in den Gesetzessammlungen der Torah der Prohibitiv mehr verwendet als der Präventiv, der seinen häufigsten Gebrauch in den Mahnreden von Mose in Dt findet (mit וְלֹא Ex 20,19; 21,18; 30,20.21; Lev 8,35; 10,6.9; 15,31; 15,2.13; 17,25; 18,3; Num 35,12; Dt 16,18; 24,16). Falls ein hortatives Verbot, also ein aufforderndes, ermahnendes Verbot (wie Lev 10,7 (*ihr werdet nicht den Eingang des Offenbarungszeltes verlassen*)) oder ein Jussiv im Hauptsatz steht, wird besser der Präventiv gebraucht. Da sind wir in einer mahnender Redeform (Lev 10,7; Dt 20,5.6.7).

Der Präventiv stilisiert – wie wir schon angemerkt haben - die generelle Verneinung (וְלֹא und ... nicht). Wenn ein Verbot (direkt oder indirekt formuliert) oder ein Gebot (Jussiv) im Hauptsatz eine Strafe mitbringt, wird bei der Beratung oder Mahnrede das Wort כִּי (damit nicht) im Nebensatz verwendet - an der Stelle von וְלֹא (und nicht), das besser verwendet wird für die Vermeidung einer Strafe in einem Gesetzeskontext oder als Folge eines Überschreitens von einem Verbot oder Gebot. Von der Bedeutung her ist sehr oft כִּי (damit... nicht; sonst) gleich mit dem Prohibitiv (וְלֹא und nicht). Es ist hier darauf hinzuweisen, dass der Präventiv den Prohibitiv durch die Mahnrede zu „*Es darf nicht sein, dass...*“ oder „*sonst*“ moduliert, so dass man eine tragische Folge in der Zukunft vermeiden sucht.

Fazit des Kapitels

Als Fazit des Kapitels ist festzustellen:

- Ein Verbot ist nicht nur der Form nach als solches zu erkennen, sondern vor allem am Inhalt und an der Bedeutung. Nicht alle Verbotsformen (Partikel des Prohibitivs, des Vetitivs oder des Präventivs + Imp oder die verschiedenen indirekt Formen der Verbote) sind wirkliche Verbote. Erst der Inhalt und die Form zusammen bilden ein Verbot.
- Ich unterscheide zwei verschiedenen Formen von Verboten: Die direkt formulierten Verbote¹ und die indirekt formulierten Verbote. Sie werden in der Torah sehr unterschiedlich verwendet. In einem Abschnitt oder einer Perikope können sämtliche Formen der direkten oder indirekten Verbote nebeneinander vorkommen. Das Genus und die Zahl der Person können dabei von Vers zu Vers, ja sogar im selben Vers hin und herspringen.
- Die indirekt formulierten Verbote sind Untersagungen, die positiv formuliert sind. Sie enthalten keine Verneinung, aber verbieten etwas subtil. Die indirekt formulierten Verbote können etwa Mahnrede oder Ratschläge, Warnung oder Flucht, Drohung oder Todesstrafe sein.
- Die direkt formulierten Verbote sind in der hebräischen Sprache Untersagungen, die von einer Verneinung (nicht, kein, nie...) mit Imp formuliert sind. Sie sind negativ formuliert. In der Torah haben wir drei verschiedenen direkt formulierten Verbote gefunden: die Prohibitive (אל + Imp), die Vetitive (לֹא + Imp) und die Präventive (פֶּן + Imp).
- Die Prohibitive sind die mit der Verneinung אל formulierten Verbote (mit dem Imp); sie drücken einfache Befehle (Mach nicht dies! Tue nicht das!) und verschärfte Verbote (du sollst, darfst, wirst [nicht mehr] das und das tun!) aus.
- Die Vetitive, die wir auf Deutsch durch Imperativ übersetzen (tue oder mach [bitte] das nicht!) sind Verbotsformen, die mit der Verneinung לֹא (mit dem Jussiv) verfasst sind. Sie sind mehr in den paränetischen Reden, in Mahnungen und Weisheitslehren zu finden. Sie drücken einerseits eine Untersagung durch eine Überzeugung, eine dringliche Wirkung aus, dass etwas Negatives daraus folgt, andererseits auch Freundschaft, Liebe und Mitgefühl.
- Schließlich sind die Präventive Verbote, die die Präpositionspartikel פֶּן mit Imp benutzen. Auf Deutsch übersetzen wir sie durch Ausdrücke wie „es soll nicht sein, dass...; so dass etwas nicht geschieht; damit etwas nicht nicht vorkommt; sonst...“. Generell mit einem Verb der Befürchtung oder Besorgnis verbunden, bedeuten sie eine Prävention vor einem furchtbaren Ereignis, Vorsicht und Achtsamkeit.

¹ Die Torah beinhaltet – nach meiner Zählung – 528 Prohibitive, 56 Vetitive und 35 Präventive. Gn gebraucht insgesamt 9 Prohibitive (3/4/1/1), 5 Vetitive (5/0/0/0) und 2 Präventive (0/1/1/0). Ex gebraucht 94 Prohibitive (40/15/32/7), 15 Vetitive (5/4/3/3) und 9 Präventive (3/0/4/2). Lev benutzt 195 (54/65/61/15) 11 Vetitive (3/7/1/0) und einen Präventiv (0/1/0/0). Num benutzt 47 Prohibitive (8/14/16/9), 7 Vetitive (1/5/0/1) und einen Präventiv (0/1/0/0). Dt enthält 183 Prohibitive (108/23/47/4), 18 Vetitive (11/3/1/3) und 22 Präventive (10/2/8/2).

- Die Verbote kann man nicht nur auf die 2P (also die „du-wirst-“ und „ihr-werdet-formulierten“ Verbote begrenzen, die 3PS- und 3PP-Formulierung (also die „er-wird-“ und „sie-werden-formulierten“ Befehle) können auch in der Torah als direkte Formulierungen (Prohibitive, Vetitive, Präventive) oder indirekte Formulierungen (Mahn- bzw. Warnrede oder Drohungsrede) vorkommen.

Am Schluss dieses Teiles können wir feststellen, dass die Formulierung der Verbote nicht nur von der Frage der zeitlichen Begrenzung abhängt, sondern auch vom Kontext und von dem Kreis seines Redaktors sowie vom Ton und der Betonung des Sprechers und den angedrohten Konsequenzen. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie die Verbote eines selben Inhalts mit verschiedenen Formulierungen ausgedrückt und wie unterschiedlich diese Formulierungen verwendet werden.

II.- DIE VERBOTE DER TORAH

In diesem zweiten Kapitel¹ wollen wir zunächst alle Verbote der Torah sammeln. Der Einfachheit und Klarheit willen wollen wir dabei zuerst die direkt formulierten Verbote und dann die indirekt formulierten Verbote auflisten. Die Sammlung der Textstellen folgt einfach der Reihe der Perikopen, der Kapitel und der Bücher in der Torah. Es kann vorkommen, dass die Verbote miteinander gar keine inhaltliche Verbindung oder Verknüpfung in einer Perikope oder einem Textteil haben, oder dass einige nicht wirkliche Verbote sind. Die Sammlung orientiert sich nur an der äußeren Form der direkten und indirekten Verbote.² äußern

1. Die direkt formulierten Verbote

1.1- Genesis

Das Buch Genesis erzählt zunächst von der Schöpfung der Welt (1-2), ausgehend von der Frühgeschichte der Menschheit (3-9), die mit der Völkertafel endet (11). Die Lebens- und Familiengeschichten der Patriarchen Abraham (12-25), Isaak, Jakob und Esau (25-35) stellen den Ursprung der Israeliten, Bräuche und religiösen Vorstellungen unter dem Aspekt der göttlichen Erwählung und des Bundes mit Israel bis zum Tod Josefs in Ägypten dar (36-50).

Im ersten Teil (1-11) wird der Prohibitiv generell als Verbotspartikel benutzt.³ Die Erzählung der Geschichte vom Verbot des Essens vom Baum der Erkenntnis von Gute und Böse, das das einzige Verbot in dieser Urgeschichte ist, enthält Prohibitiv- und Präventivformen. Der erste Prohibitiv Gottes⁴ droht eine Folge an, die die Frau gegenüber der Schlange wiederholt und mit פן (*sonst...*) begründet, wobei sie aber die angedrohte Folge Gottes verkürzt. Die Frau wiederholt nicht nur das genaue Verbot Gottes (לא תאכלו ממנו), sondern verbalisiert auch den Ernst JHWHs in den Worten מות תמותן, *sonst werdet ihr sterben*, verändert aber die Rede JHWHs vom Sing מות תמות (sicher wirst du sterben 2,17) in Pl פתתמותן, (*sonst werdet ihr sterben* 3,3).

¹ In diesem Kapitel und in der Folge wird die Häufigkeit der Verben so gezeigt: 1/1/1/1. Die Nummern zeigen z.B wie oft ein Verb in verschiedenen Genua und Numeri auftaucht (1-Mal in zweiter Person Singular/ 1-Mal zweiter Person Plural/ 1-Mal in dritter Person Singular/ 1-Mal in dritter Person Plural) je nach Verbform.

Die Abkürzungen der verschiedenen Bibelversionen lauten (siehe S.7): BBE (The Bible in Basic English); BHS (Biblia Hebraica Stuttgartensia); EIN (Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift); ESV (English Standard Version with Apocrypha); FBJ (Die französische Bibel von Jerusalem); KJV oder AV (King James Authorized Version *oder* Authorized Version); LUT (Die Bibel nach Martin Luther mit Apokryphen); LXT, BGT oder LXX (Septuaginta); MT (Masoretischer Text in BHS); NAS (New American Standard Bible); TOB (Traduction Œcuménique de la Bible) ; VUL (Vulgata)

² Bei einigen Versen werde ich zu den geläufigen Bibelausgaben auch eine eigene Übersetzung bieten. Diese wird immer in Kursiv gekennzeichnet. Oft taucht das gleiche Thema in vielen unterschiedlichen Variationen auf, sowohl im selben Buch als auch bucherübergreifend.

³ In diesem Textteil benutzt man insgesamt לא (2/4/1/1), אל (0/0/0/0) und פן (0/1/1/0).

⁴ Gott spricht in 2,17 zweimal in 2PS, in 3,17 wiederholt er, was er früher schon gesagt hat (*von dem zu essen ich dir verboten hatte* EIN; τούτου μόνου μη φαγῆναι ἀπ' αὐτοῦ LXX; I commanded you, „You shall not eat of it,“ ESV). Die Schlange und die Frau wiederholen es in 2PP.

Gott schließt in dieser Geschichte mit der Sorge, dass der Mensch, der vom Baum des Lebens isst, wie Gott wird und auf ewig lebt. Darum: *פְּנֵי-יְשׁוּלָה יָדוּ וּלְקַח es wird nicht sein, dass er (der Mensch) die Hand ausstreckt und nimmt Gn 3,22.*

Im zweiten Teil der Urgeschichte finden sich drei weitere Verbote (6,3; 8,22 und 9,4), die alle die Partikel **לֹא** benutzen. In 6,3 begrenzt Gott das menschliche Leben, indem er sagt: „Mein Geist wird nicht für immer im Menschen bleiben (**לֹא-יִדְּוֶן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם**) weil er aus Fleisch ist; daher wird seine Lebenszeit hundertzwanzig Jahre betragen“. Aber das ist kein Prohibitiv. Nach der Flut (Gn 8,22) legt Gott die Jahreszeiten fest: „So lange die Erde besteht, werden nicht aufhören (**לֹא יִשְׁבְּחוּ**) Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, ...“. Schließlich kommt (in 9,4) beim Bundesschluß mit Noah das erste Speiseverbot: **לֹא תֹאכְלוּ בְּנֶפֶשׁ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ**, „*Nur (**אַךְ**, aber nur) Fleisch, in dem noch Blut ist, dürft ihr nicht essen.*“

Die Patriarchengeschichte (Gn 12-50) unterscheidet sich von der Urgeschichte durch den Wechsel zwischen der prohibitiven Partikel **לֹא** und der vetitiven Partikel **אַל** (fünfmal)¹. In den verschiedenen Bündnissen mit den Patriarchen redet Gott direkt mit jedem einzelnen (in 2PS). Bei der ersten Erscheinung vor Abraham (15,1), Hagar (21,17), Isaak (26,24) und Jakob (46,3) fordert Gott die Angesprochenen auf, sich nicht zu fürchten (**אַל-תִּירָא**, Mask und **אַל-תִּירָאִי**, Fem), da er selbst sie in verschiedenen Situationen erlösen werde. In der Geschichte von Isaak in Gerar (26,2) wird auch **לֹא** benutzt, wenn Gott mit Isaak spricht, um ihm zu verbieten, wegen der Hungersnot nach Ägypten hinunter zu gehen und ihm befiehlt, in seinem Land wohnen zu bleiben.

Als Abraham das Verlangen der Sara missfällt, die Magd Hagar mit ihrem Sohn zu verstoßen, beruhigt ihn Gott in Gn 21,12: **אַל-יִירֶע בְּעֵינֶיךָ עַל-הַנֶּעֱרָר וְעַל-אִמְתְּךָ** *Sei wegen des Knaben und deiner Magd nicht verdrossen!* Gott will auch dem Sohn der Magd gewogen bleiben und ihn für das entgangene Erbe entschädigen.

Bei all diesen Erscheinungen spricht Gott in der Vetitivform: Gott spricht zu einer einzelnen Person und beruhigt seine Gesprächspartner, stellt sich ihnen vor und nimmt sie unter seine Obhut. In dieser Situation gibt es noch keine Lehre oder Gebote.² Gott spricht hier klar und sympathisch zu den Menschen mit Vetitiven wie „Hab keine Angst!“ als Ausdruck seiner Fürsorge.

1.2- Exodus

Das Buch Exodus (Ex) kann man mit den Begriffen „Unterdrückung, Sklaverei, Gewalt, Ungerechtigkeit, sowie mit der Geschichte des Mose, dem Volk Israel und seinem Gott und schließlich seinem Gesetz“ zusammenfassen. Es ist formal und inhaltlich in sieben Teile gegliedert: Teil I (1,1-6,30) umfasst die Geschichte Israels, die Berufung und Aussendung Moses. Der zweite Teil (7,1-11,10) beginnt mit der Sendung Mose zum Pharao und schließt mit der endgültigen Weigerung des Pharao, Israel zu entlassen. Der dritte Teil (12,1-18,27) beschäftigt sich um den Auszug aus Ägypten. Teil vier (19,1-

¹ Dieser Textteil benutzt **לֹא** (1/0/0/0), **אַל** (5/0/0/0) und **פֶּן** (1/0/0/0).

² Vgl. in Gottes bzw. seines Engels Mund die drei Imperative in 22,2: *Nimm... geh... bringe als Brandopfer dar*, und die beiden Vetitive in V. 12a **אַל-תִּשְׁלַח** *erhebe nicht...* **אַל-תַּעַשׂ** *tue nicht...*

24,18) umfasst und erzählt den Bundesschluss JHWHs mit Israel.¹ Der fünfte Teil (25,1-31,18) enthält Anweisungen JHWHs an Mose zur Errichtung eines Heiligtums. Dann erzählt der sechste Teil (32,1-34,35) vom Bundesbruch Israels mit dem Goldenen Kalb. Und schließlich berichtet der siebte Teil (35,1-40,38) über von JHWH getroffene Anordnungen, also von der Errichtung und Einrichtung des Heiligtums, das fortan das durch die Wüste wandernde Volk JHWHs begleiten wird.

Die *Berufung des Mose* (Ex 2,23-4,17) am Gottesberg Sinai² (auch einer Erscheinung Gottes wie im Buch Genesis) beginnt bereits mit einem Vetitiv. Gott befiehlt Mose, nicht näher an den Ort, wo er war, heranzukommen (אל-תקרב *komm nicht näher heran*, 3,5), sondern seine Schuhe abzulegen. Gott warnt Mose, er dürfe sich nicht seiner Heiligkeit mit den Schuhen nähern, da er sonst seine Heiligkeit missachten würde.

Die *Institution des Paschas* (12,1-13,16) bringt viele Verbote mit sich. Nur das erste ist im Vetitiv, alle anderen sind Prohibitive.³ Das erste Verbot (mit אל) bezieht sich auf das Essen des Paschamahles: Gott verbot den Israeliten, nichts roh oder in Wasser gekocht zu essen (אל-תאכלו 12,9). Dieses Verbot hat nichts mit den folgenden Verboten zu tun, die alle Prohibitive mit viel strengerem Charakter sind. Die anderen Verbote über die Weise des Essens des Paschamahles als Vorbereitung des Auszugs im selben Textteil sind Prohibitiv-Qal in 2PS- und 3PS-Formulierung.

Gott spricht in diesem Textteil (12,10.20.22.46) mit den Israeliten als seinem Volk in 2PP. Das Volk bekommt Befehle, wie es das Paschalamm zubereiten soll. Gott befiehlt dem Volk, nichts in den Häusern bis zum Morgen übrig zu lassen (*Ihr werdet nicht davon zwischen euch (etwas) übriglassen* לא-תותירו מִמֶּנּוּ עַד-בֹּקֶר V. 10). Es wird auch nichts Gesäuertes und keine gesäuerten Brote essen (לא תאכלו V. 20). Beim Essen (rituales Essen des Paschalammes) wird niemand etwas vom Fleisch aus dem Haus tragen (לא-תוציא V. 46a) und es werden keine Knochen des Paschalammes zerbrochen werden (לא תשברו V. 46b).

Zur Vorbereitung des Momentes, in dem JHWH umhergehen wird, um die Ägypter mit Unheil zu schlagen, soll jede Hebräerfamilie einen Ysop-Zweig nehmen, ihn in eine Schüssel mit Blut tauchen, und etwas von dem Blut auf den Türsturz und auf die beiden Türpfosten streichen. Bis zum Morgen darf niemand von den Israeliten das Haus verlassen (לא תצאו V. 22).⁴

In derselben Rede spricht Gott zum Volk auch in 3PS-Formulierung⁵ (12,16.19.43.45 und 48). In den zwei letzten Verboten des Textteiles (13,3.7) wiederholt er, was Gott

¹ Wobei zwei Gesetzeskorpora als Bundesgesetz eingebaut werden, der Dekalog in Ex 20 und das sogenannte Bundesbuch.

² JHWH befiehlt dem Mose, als dieser näherkommt, die Schuhe auszuziehen, da er auf heiligem Boden stehe. Aus dem Wort סנה hat man den Namen des Bergs Sinai herausgehört.

³ Dieser Textteil enthält לא (1/4/7/0), אל (0/1/0/0) und פן (0/0/0/0). Der große Zahl der Prohibitive hier hat vielleicht seinen Grund in der priesterschriftlichen Verfasstheit dieses Teiles. Das Paschafest ist ein ausschließlich priesterliches Thema.

⁴ Die Übersetzung dieses Satzes ist manchmal in Singular: Bis zum Morgen darf niemand von euch das Haus verlassen (EIN, TOB, BJ ESV) מִפֶּתַח-בֵּיתוֹ עַד-בֹּקֶר וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ (ihr sollt nicht, niemand von euch, draußen vom Haus gehen, wie οὐκ ἐξελεύσεσθε... (LXX).

⁵ Die Rede Gottes zum Volk in 3PS kommt hier vor in dem Sinne, dass niemand das tun soll oder nicht so (durch jemanden oder die Kollektivität) getan werden soll.

schon über den Sauerteig gesagt hat: Nichts Gesäuertes (חמץ) wird man essen oder finden, und kein Sauerteig (שאר) wird im ganzen Gebiet zu finden sein.

Die Rettung des Volkes am Meer (13,17-14,31)¹ enthält ein Verbot bei der Rede des Mose und eins innerhalb der Erzählung. Bei dieser Perikope wird uns die Meinung Gottes mit einem Präventiv (3PS) enthüllt: Das Volk könnte den Auszug aus Ägypten sonst bereuen (פְּיַנְחֵם הָעַם) und nach Ägypten zurückkehren wollen (13,17). Mose ermutigt das Volk vor dem Meer, seinen Weg weiterzugehen und keine Angst zu haben (אל־חִירָאוּ, *fürchtet euch nicht!* 14,13), denn sie würden diese Ägypter niemals wiedersehen (לא תִּרְאוּ עוֹד עַד־עוֹלָם) *ihr werdet nicht wiederholen, sie zu sehen bis in Ewigkeit*).²

Auf dem Weg zum Sinai (15-19) verkündet Mose zwei Verbote:³ Er wiederholt nochmals, was schon gesagt wurde. Beim Mannaessen in der Wüste warnt Mose das Volk noch einmal, dass niemand bis zum Morgen etwas übriglassen darf (אל־יֹחֵר).⁴ An diesem Tag soll niemand seinen Platz verlassen (אִישׁ מִמְקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׂבִיעִי) *es wird niemand am siebten Tag von seinem Platz gehen* 16,29).

Das Bundesangebot Gottes am Berg Sinai enthält Verbote an Mose, die Mose an das Volk zu wiedergeben hat (vgl. (20,22)).⁵ Als das Volk am Berg Sinai angekommen ist, schließt JHWH an diesem Berg mit dem Volk einen Bund. Es wird die Erscheinung JHWHs erleben, aber es darf niemand den Berg berühren (לֹא־תִגַּע בּוֹ יָד, *seine Hand wird nicht berühren* 19,13a). Wer es aber tut, wird gesteinigt oder mit Pfeilen erschossen werden; ob Tier oder Mensch, niemand darf am Leben bleiben (אִם־בְּהֵמָה אִם־אִישׁ לֹא יֵחִיָּה 19,13b).

Als Mose vom Berg zum Volk hinunter gestiegen ist, ordnete er an, dass es sich für den dritten Tag bereit halten und keiner eine Frau berühren werde (אל־תִּגַּע 19,15). Der Herr sprach nochmals zu Mose, er solle dem Volk einschärfen, sie sollten nicht neugierig sein, sonst müssten viele von ihnen umkommen (19,21).⁶ Auch die Priester, die sich dem Herrn nähern, müssen sich geheiligt haben, damit der Herr in ihren Reihen keine Bresche reißt (פְּרִי־זָרַח בָּהֶם יִהְיֶה) damit JHWH nicht gegen sie auftrete 19,22.24). Im V. 24 werden die Priester und das Volk aber nicht versuchen, hinaufzusteigen (אל־יִהְיוּ לַעֲלֹת 24a).

¹ In dieser Perikope werden לֹא (0/1/0/0) durch den Erzähler, אֵל (0/0/1/0) und כֵּן (0/0/1/0) durch Mose benutzt.

² לֹא bezieht sich auf das Verb חָסִיפוּ (יִסַּף Hip Imp 2PP), wir können übersetzen mit „wieder tun, wiedermachen“, aber nicht mit „wiederholen“, es handelt sich um kein Verbot, sondern um eine Ermutigung, ruhig zu sein. Vgl. Millor I., nicht gefunden.

³ Der Prohibitiv in 16,25 ist in 2PP ausgedrückt. Nochmals handelt es sich hier nicht um ein Verbot, sondern um eine Warnung, dass sie nichts draußen finden werden.

⁴ Vgl. 12,10. Diesmal benutzt Mose אֵל, wo Gott לֹא benutzt hat. Mose beschränkt sein Verbot nur bis zum Morgen, im Gegensatz zu Gott, der ein unbegrenztes Verbot gibt: jedes Mal, wenn die Israeliten das Paschamahl essen werden, soll noch das Verbot gelten.

⁵ Diese Perikope enthält insgesamt לֹא (0/0/1/0), אֵל (0/1/0/1) und כֵּן (0/0/2/1)

⁶ FBJ übersetzt: « ... avertis le peuple de ne pas franchir les limites pour venir voir Yahvé, car beaucoup d'entre eux périraient ». ESV übersetzt: „... warn the people, lest they break through to the LORD to look and many of them perish“. DOHMEN C. (2004, Exodus, S. 45) übersetzt: „... Steig hinab und schärfe dem Volk ein, dass sie nicht durchbrechen zu JHWH (פְּרִי־זָרַח אֵל־יְהוָה), um zu sehen, so dass Viele von ihnen fallen müssen“.

Die Zehn Gebote (20,1-21)¹ ziehen die Aufmerksamkeit auf sich, weil sie als Zentrum der Verbote der Torah erscheinen. Sie bestehen aus zwölf Prohibitiven in zehn Versen.² Der Dekalog hat die Form einer apodiktischen Reihe, die Anspruch auf kollektive und zeitübergreifende Geltung erhebt. Er ist überwiegend in Verboten formuliert, die ein bestimmtes Verhalten ausschließen, ohne das positiv intendierte Verhalten ebenso konkret festzulegen. Elf Verbote sind prohibitiv in 2PS-Formulierung und eins in der 3PS-Formulierung, aber mit der Partikel ל + Suffix der 2PS (לֹא יִהְיֶה לְךָ). Die Zählung und Ordnung der Verbote ist je nach Konfession und Religion ganz unterschiedlich angelegt.

Die ersten drei Prohibitiven sind als direkte Gottesrede formuliert und ausführlich begründet (20,2-6). Die folgenden knappen und unkonditionalen Einzelweisungen (20,7-17) reden von Gott in der dritten Person. Beide Teile (Gott spricht in 2P und in 3P) sind unabhängig voneinander, aber miteinander verknüpft durch die vorausgehende Selbstvorstellung Gottes.

Die Verbote des Dekalogs sind in 2PS formuliert, nicht mit לֹא sondern mit לֹא־; obwohl לֹא־ strenge und לֹא mildere Verbote ausdrückt, wie oben gesagt. Hier redet Gott zum Volk als ob er mit einem direkten Ansprechpartner redet. Daraus stellt sich die Frage: Wem werden die Zehn Gebote verkündet: dem ganzem Volk oder dem Mose? Natürlich dem Volk würde man spontan sagen. Das Problem aber ist dieses regelmäßige „Du“: „Du-wirst-nicht“ (2PS).³ Die Adressatenfrage impliziert die Frage: Ist dabei ein Einzelner oder das ganze Volk, Mann oder Frau gemeint?

Die Bibel sagt, Gott habe sich Israel »*auserkoren*«. Hinter dem hebräischen Wort dafür (בָּחַר) steckt der hebräische Ausdruck für Liebe (vgl. Dt 7,6f). Es meint nicht nur, dass die Wahl auf Israel fiel, sondern auch, dass Gott sich Israel herangeholt hat und mit ihm eine besondere Beziehung gestiftet hat. Er gibt Israel eine eigene Identität,⁴ die sich auch in den von den umliegenden Völkern abweichenden Lebensprinzipien äußert.

JHWH zeigt seinem Volk Israel, wer er ist und wie er denkt, und dass es seinen Maßstäben ohne seine Hilfe niemals gerecht werden kann (vgl. Röm 3,19-28). Israel ist nicht nur sein Volk, sondern wie sein eigener Sohn (vgl. Dt 1,31; 8,5), mit dem er redet, den er bildet und mit dem er einen für alle Generationen ewigen Bund schließt, nicht nur damals am Sinai, sondern für alle kommenden Generationen.

In der gegenwärtigen Form bietet der Text in Ex als direkt von JHWH an Israel gesprochen (Dt 4,11f; 5,4.22f; 9,10; 10,4) und in Dt wiedergibt ihn Mose an eine andere Generation. Die übrigen Vorschriften sind unter Vermittlung des Mose gegeben worden (Dt 5,23ff.). Als unmittelbare Offenbarung besitzt der Dekalog einen ganz besonderen

¹ Ganz in der Luft hängt die Einordnung des Dekalogs in 20,1, das nicht die logische Fortsetzung von 19,25 sein kann. Nach der Verkündigung des Dekalogs bemerkt man: JHWH teilt in 20,23-23,19 das Bundesgesetz mit, aber nicht die Weiterverkündigung des Dekalogs.

² Sollte der Dekalog besser „Zehnnorm (Ex 34,28) mit Zwölf Prohibitiven“ genannt worden? Sieben von diesen Prohibitiven sind in fünf langen Versen mit einem oder mehreren Sätzen (V. 4.5.7.10.17), zwei in kurzen Versen nur mit Ergänzung (V. 3.16) und zwei in sehr kurzen Sätzen (ohne Ergänzung V. 13.14.15).

³ Über das Problem des Verhältnisses von JHWH und dem einzelnen Menschen vgl. SCHREINER J., 1994, Theologie, S. 165-183.

⁴ Vgl. STRATHMANN, *ThWNT*, S. 32f; Vgl. SCHREINER J., 1994, Theologie, S. 17-33;

Status, der auch dem Umstand entnommen werden kann, dass sein Text von Gott selbst auf Steinplatten geschrieben wurde (vgl. 34,28). Nachdem zuvor schon von JHWHs eindrücklicher Legitimation des Mose als sein Sprachrohr berichtet wurde (19,9.19; vgl. auch 33,11; 34,29-35), wird nun mitgeteilt, dass Israel Mose darum gebeten hat, als Sprachrohr JHWHs aufzutreten.¹verweigert

Kurzum, Ex 20,18-21, also die Vermittlungssituation des Mose, verbindet den Dekalog mit dem Bundesbuch; zwei Sammlungen von Vorschriften, die beide als Gottes Wort charakterisiert werden müssen.² Die Reaktion des Volkes auf die Phänomene der Erscheinung Gottes lässt die Vermutung zu, „als hätte Gott nichts gesagt“ oder als ob sie „nichts verstanden“ hätten. Die Rede des Mose ist dann besser zu verstehen. Er ermutigt die Leute nach der Erscheinung JHWHs [die Gegenwart Gottes] nicht zu fürchten (אל-חירא) genau wie Gott selber es bei allen bisherigen Erscheinungen geäußert hat (2PS: Gn 15,1; 21,17; 26,24; 46,3 sowie auch 2PP: Ex 14,13).

Die Altargesetze (20,22-26) enthalten fünf Prohibitive in 2PS.³ Der Altar war der Ort, an dem Opfer zur Ehre JHWHs dargebracht und vom Feuer verzehrt werden. Der Grund dieses Tuns ist, allein JHWH zu ehren und neben ihm keine anderen Götter aus Silber zu machen, auch keine Götter aus Gold (לא תעשׂ 20,23).⁴ Und wenn man ihm einen Altar aus Steinen macht, so wird man ihn nicht aus behauenen Quadern aufbauen (לא תבנה 20,25). Beim Dienst soll der Priester nicht auf Stufen zu (על) seinem Altar hinaufsteigen (ולא תעלה 20,26a),⁵ denn man wird seine Blöße nicht aufdecken (לא תגלה Nip Imp 20,26b).

Die Gesetze über *hebräische Sklaven*, über die *Körperverletzungen* und über die *Haftung für fremdes Eigentum* (21,1-22,14) kann man der Form nach als eine Einheit sehen.⁶ Alle diese Prohibitive sind in Nebensätzen, keine im Hauptsatz. Fast alle Hauptsätze beginnen mit dem Wort אם (wenn... manchmal אם אך aber wenn...), כי (falls, wenn...). Diesen kasuistischen Hauptsätzen folgen Nebensätze, die Gebote oder Verbote sind. In diesem Fall sind kasuistische Anweisungen und Prohibitive nicht trennbar, wie GERSTENBERGER E. betont:

„Es ist unmöglich, den Schnitt zwischen „kasuistischen“, d.h. mit אם und כי eingeleiteten Sätzen einerseits und „apodiktischen“ Formulierungen, d.h. Prohibitiven, partizipialen und Relativkonstruktionen, sowie Fluchformulierungen andererseits, so zu legen, dass auf der Seite des apodiktischen Rechts nicht einmal formal, geschweige denn der Sache oder

¹ Vgl. HOUTMAN C. 1997, Bundesbuch, S. 5-6.

² Stellt Ex 18-21 den Dekalog als Kern des Bundesbuches dar? Dadurch, dass der Dekalog am Anfang des Bundesbuches steht, kann man davon ausgehen, dass das weitere Bundesbuch eine Interpretation, eine Auslegung, einen Kommentar zum Sinaidekalog bildet.

³ Diese Sektion benutzt nur לא (2/2/1/0). Das letzte Verbot ist schon in 3PS aber mit der 2P-Partikel. Die drei folgenden Textteile sind nur Prohibitive in 3PS.

⁴ Verbietet Gott die Statuen anderer Götter neben ihm oder neben seinem Altar? Diese Frage stellt sich aufgrund dieser Prohibitive. Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 145.

⁵ Hier ist zu verstehen zu einem Altar für mich (לי) gemacht. Hinaufsteigen ist der normale Dienst des Priesters wie in 1Sam 2,28; Is 56,7; Mal 1,7. Der Ausdruck „zum Altar (steigen, opfern,...) ist immer mit Priester verbunden (Lev 4,30; 4,34; 17,6; Dt 12,27; 1Chr 16,40; 2Chr 2,21; 35,16; vgl. Neh 10,35; mit David 1Chr 21,26; mit Salomon 2Chr 1,6; 8,12; oder mit Usija 2Chr 26,16).

⁶ Dieser Textteil benutzt nur Prohibitive in 3PS-Formulierung (0/0/7/0).

Intention nach, eine Gleichartigkeit oder Ähnlichkeit der verschiedenen Untergruppen zu erkennen ist“.¹

Die Hebräische Sklaven beginnt mit dem Fall, dass jemand seine Tochter als Sklavin verkauft. Sie wird nicht wie andere Sklaven entlassen werden (לֹא תֵצֵא go out [ESV] go free [NAS] 21,7).² Zur Gerechtigkeit gegen eine Sklavin sagt Gott: „Wenn er sich eine weitere Frau (die vorher Sklavin war) nimmt, darf er der ersten Frau nicht von der Trias³ von Dingen mindern (לֹא יִרַע 21,10 Nahrung, Kleidung und Geschlechtsverkehr).“⁴

Im Bezug auf Körperverletzungen erlässt Gott zwei Verbote. Für den Fall, dass ein Sklave nach einem Schlag nicht stirbt und am Leben bleibt, soll der Täter keine Rache treffen (לֹא יָקָם er wird nicht gerächt werden 21,21). Der zweite Fall spricht darüber, dass ein Rind einen Mann oder eine Frau so stößt, dass der Betreffende stirbt. Dann muss man das Rind steinigen und sein Fleisch darf man nicht essen (לֹא יֵאָכַל 21,28).⁵

Man wird das Eigentum des Nächsten in Aufrichtigkeit gegenüber Gott benutzen; der Eigentümer soll vertrauen. In drei Fällen – Tod oder Diebstahl eines Tieres (Ex 22,10), Diebstahl eines gerissenen Tieres (22,12) und bei Ausleihe eines Tieres, das in Anwesenheit seines Eigentümers umkommt (22,14) – muss der Ausleihende keinen Ersatz leisten (וְלֹא יִשְׁלֹם).⁶

Die Gesetze über die Zauberei enthalten nur ein Verbot (22,17): Man wird eine Hexe (מְכַשֶּׁפֶת eine Magie treibende, φαρμακοὺς [LXX]) nicht am Leben lassen (לֹא תַחֲיֶיהָ Pi Imp.).

Der Schutz vor Unterdrückung und Ausbeutung (22,20-26), also „das soziale Leben als Offenbarungsort“⁷ ist einer der Schwerpunkte der Barmherzigkeit Gottes für jeden Menschen. Denn er verbietet, einen Fremden auszunützen (לֹא תוֹנֶה) oder ihn

¹ GERSTENBERGER E., 1993, Mose, S. 23.

² Die LXX folgt der Logik des Feminin θυγατέρα denn der Nebensatz ist in 3P Fem οἰκέτις (matrona) οὐκ ἀπελεύσεται (weggehen) ὥστε ἀποτρέχουσιν (weglaufen) αἱ δοῦλαι (die Sklavinnen). Die TOB Version übersetzt: «elle ne sortira (rausgehen) pas comme sortent les serviteurs». V. 8 enthält keine Prohibitive, denn der Nebensatz ist in der positiven Form: „denn soll er sie auslösen lassen“. Der Satzteil „er hat nicht die Gewalt...“ ist kein Nebensatz, sondern Hauptsatz von „einem fremden Volk sie zu verkaufen...“.

³ Über die Trias von Dingen im Altorientalischen Texten und im AT, vgl. JACOB B., 1997, Exodus, S. 639f.

⁴ Der zuletzt erwähnte Geschlechtsverkehr weist in diese Richtung, weil er der Frau die Chance zur Mutterschaft offen lässt. Vgl. WILLI-PLEIN I., 1993, Opfer, S. 147.

⁵ Wir denken, dass ein gesteinigtes Tier nicht rituell geschlachtet worden ist und allein schon aus diesem Grund nicht verzehrt werden darf (vgl. 22,30). Ein Haustier, das einen Menschen tötet, galt als von magischen Kräften verunreinigt und durfte darum nicht verzehrt werden. Vgl. SCHARBERT J., 1989, Exodus, S.91.

⁶ In Qal bedeutet das Verb שָׁלַם ergänzen, vervollständigen, beenden (vgl. 1Kön 7,51; Neh 6,15; Jes 6,20). In Piel bedeutet es Ersatz leisten, wiederbezahlen, zurückgeben (vgl. Spr 20,12; 2Kön 9,26; 1Sam 24,20; 2Sam 15,7...).

⁷ Diese Titel ist von HIRSCH S.R., 1912, Pentateuch, S. 291, zitiert von DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 176. Dieser Teil - über die soziale Gerechtigkeit zwischen Israel und die anderen Völker oder für die Solidarität mit dem Mitmenschen - benutzt fünf Prohibitive mit Verben in 2PS-, 2PP- und 3PS-Form (3/1/0/1).

auszubeuten (ולא חלצנו 22,20), eine (כל...לא) Witwen oder Waisen auszunützen (22,21)¹ und im Verleihungsfall nicht gegen den bedürftigen Nächsten als Gläubiger aufzutreten (לא-תהיה לו כנשה) und ihm einen Wucherzins aufzuerlegen (לא-תשימוך 22,24).

Unter literarischem Gesichtspunkt bleibt noch die Frage zu beantworten: Warum formuliert ein und dieselbe Hand den Prohibitiv V 20aß singularisch, die Begründung V 20b und die Folge hingegen pluralisch? DOHMEN erklärt diese 2PP so:

„Die pluralisch formulierte Ablehnung des Zinsnehmens verweist auf den zuvor in der Bedingung genannten Gemeinschaftsaspekt zurück. Das Zinsnehmen wird ebensowenig als schlecht charakterisiert wie das Geldverleihen, aber innerhalb der Volksgemeinschaft sollen und dürfen nicht die normalen Regeln gelten.“²

Die *gesellschaftliche Ordnung* (22,27-30) beginnt mit dem Verbot des Verfluchens Gottes (ולא תקלל אלהים 22,27a) und der Verwünschung der Fürsten des Volkes (ולא תאמר בנפשי בעמך לא תאמר 22,27b).³ Dann kommt das politische Verbot, Reichtum und Überfluss für sich behalten (לא תאחר 22,28). Schwieriger stellt sich dar, Sinn und Intention der nachfolgenden Verschäfte zu bestimmen, denn sie scheint mit einem Speiseverbot ein neues Thema aufzunehmen. Ex 22,30b (לא תאכלי) scheint mit einem Speiseverbot ein neues Thema in diesen Unterteil (22,30 ein heiliges Volk) hinzufügen. Es geht hier um die persönliche Reinheit.⁴

Die Perikope über die *Gemeinschaft des JHWH-Volkes* (23,1-12) enthält Verbote mit לא und mit אל.⁵ Wie jeder einzelne Israelit mit seinem Mitmenschen zusammenleben und was er nicht tun soll, davon ist hier die Rede. Die Tatsache, dass hier das Sozialverhalten des Einzelnen normiert wird, erklärt, warum alle Verbote in 2PS-Formulierung sind. Damit man nicht als falscher Zeuge auftritt, verbietet Gott jedem einzelnen Israeliten, ein leeres Gerücht zu verbreiten (לא תשא 23,1a) und seine Hand einem Frevler auszustrecken (אל-תשה 23,1b).⁶ Man wird sich weder der Mehrheit anschließen (לא-תהיה אחרירבים, *du wirst nicht nach der Mehrheit sein*), wenn sie im Unrecht ist, noch wird man in einem Streit dementsprechend aussagen (ולא-תענה על-דבר 23,2) und in einem Rechtsstreit weder einen (sozial) Schwachen bevorzugen (לא תהדר 23,3), noch einen Bedürftigen in seinem Recht (בריו, ἐν κρίσει αὐτοῦ, in seinem Prozess) beugen (לא תטה 23,6). Einen Schuldlosen, einen Gerechten wird man nicht

¹ Das Verb ענה wird verschieden übersetzt: BGT: „αααωσσετε“, EIN: „ausnützen“, TOB, BJ: „maltraiter“ ESV, KJV, NAS: „afflict“, DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 142, übersetzt: „ausbeuten“.

² DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 176.

³ Das Verb קלל bezieht sich in der Bibel nie auf Gott, sondern immer auf die Menschen (vgl. Lev 19,14; 20,9; Num 26,6; 22,12; 2Sam 16,10; 19,22; Koh 10,20), oder auf Sachen (Ijob 24,18).

⁴ DOHMEN C. (2004, Exodus, S. 180) schreibt dazu: „Die Mechiltha lässt mit V 30 einen neuen Abschnitt beginnen und begründet dies vom Thema der Heiligkeit her: »Isi ben Jehuda sagt: Wenn Gott ein neues Gebot für Israel gibt, fügt er ihnen Heiligkeit hinzu« (Mek 312 f.). Indem V 30a und V 30b als unmittelbar zusammengehörig erkannt wird (s. u.), sind die Gedanken von Heiligkeit und Reinheit des Einzelnen als Voraussetzung für die nachfolgenden Weisungen, die sich auch an den Einzelnen richten, zu verstehen.“

⁵ Diese Perikope benutzt Prohibitive auf 2PS (6/0/0/0) und Vetitive (2/0/0/0).

⁶ Für ALT A., 1934, S. 50, Note 1, wird hier אל sekundär aus לא entstellt.

umbringen (אל-חֲהַרֵּג 23,7b)¹ einen Fremdling nicht bedrücken (לא תלחץ 23,9) und Bestechung wird man nicht annehmen (לא תקח 23,8).

Das Thema *Bund und Hauptfeste* beschließt den Hauptteil des Bundesbuchs (23,13-19).² Der Vers 13 ist ein Rückblick auf das Zentrum des oben verkündeten Bundes: *Alles, was ich euch gesagt habe (13a) oder wie ich es dir geboten habe (15b)*. Es geht um die Ehre Gottes allein: *Den Namen eines anderen Gottes werdet ihr nicht bekennen* (לא תזכירו ihr werdet nicht erinnern), *er wird nicht von deinen Lippen gehört werden* (לא ישמע), *beim Opfern nicht mit leeren Händen vor Gottes Angesicht zu erscheinen* (לא-יראו), *nicht mit Gesäuertem das Blut des (meines) Opfers zu opfern* (לא-תזבח), und *nicht das Fett des (meines) Festes bis zum Morgen aufbewahrt zu lassen* (ולא-ילין).

„Die letzte Vorschrift dieses Abschnitts in V. 19b zeigt ganz deutlich, dass die vorliegenden Weisungen nicht nur Opfervorschriften im engeren Sinne des Darbringens von Gaben enthalten, sondern sich auf den Kontext der Opferhandlungen beziehen, denn Hinweise auf das Kochen der Opfertiere finden sich üblicherweise dort, wo es um Opfermahlzeiten u. ä. geht (vgl. z. B. Ex 29,31; Lev 8,31).“³

Die *Schlussmahnung* der Gottesrede (22,20-33),⁴ die dieser nach Ex 20,22 dem Volk als Antwort auf dessen Bitte um Vermittlung (20,19) weiterzugeben hat, beinhaltet die Forderung nach echter Verehrung Gottes. Mose beschränkt die Religiosität auf Gott allein, gegen ihn nicht widerspenstig zu sein (אל-תמר בו 23,21), sich vor Göttern der anderen Nationen nicht niederzuwerfen (לא-תשתחוה 23,24aα), sich nicht zu verpflichten, ihnen zu dienen (לא תעבדם 23,24aβ) und keine Kultgegenstände herzustellen (לא תעשה 23,24bα).

Mose kommt immer wieder auf den Bund zu sprechen, den der Israelit nicht mit anderen Völkern und ihren Göttern schließen wird (לא-תכרת להם ולאליהם ברית 23,32). Sie werden nicht im verheißenen Land wohnen (לא ישבו 23,33aα), sonst könnten sie Israel zur Sünde gegen Gott verführen (פן-יחטיאו אתך לי [Hip] 23,33aβ).

Die Erzählung des *Bundesschlusses* mit der Antwort des Volkes (Ex 24,1-18) spielt an einem anderen Ort. Nicht mehr der Ort, wo Gott das Gesetz promulgierte, ist im Blick, sondern der, an dem Mose es dem Volk mitteilt. Die beiden Ex 24 eröffnenden Verse geben zu erkennen, dass das Geschehen vom Sinai mit der folgenden Verkündung des Gotteswillens durch Mose noch nicht beendet ist, sondern die hier aufgenommene Aufstiegsaufforderung zeigt an, dass Weiteres zu erwarten ist.⁵ Das einzige Verbot Gottes (zweimal לא) ist hier die wiederholte Betonung der Heiligkeit des Berges:

“Bevor Mose den Redebefehl von Ex 20,22 sowie Ex 21,1 ausführen kann, werden ihm durch diesen Rückgriff auf Ex19 die Bereiche der Heiligkeit des Berges bzw. der sich daraus ergebenden Nähe zu Gott – abgestuft für ihn selbst, dann die »herausgehobenen«

¹ Die Folge dieses Verses lautet „denn ich spreche den Schuldigen nicht frei“. FBJ übersetzt „et ne justifie pas le coupable“, (sprech den Schuldigen nicht frei). So ein Verbot in 2PS.

² In dieser Textsektion werden nur Prohibitive (2/1/2/1) benutzt.

³ DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 190-191.

⁴ Dieser Textteil enthält לא (5/0/0/1), אל (1/0/0/0) und פן kommt wieder (1/0/0/1).

⁵ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 200. Alle Verbote dieses Teils Sind Prohibitive. Im Bundesschluß und im Zeltheiligtum sind sie in 3PP (0/0/0/3), über die Priesterschaft in 3PS (0/0/2/0) und in den Vorschriften für den Kult auch in 2PP und 3PS (0/4/3/0).

Personen (Aaron, Nadab und Abihu) und die Ältesten sowie schließlich das Volk (V. 2) – noch einmal vor Augen gestellt.“¹

Mose allein (in seiner besonderen Rolle) soll sich dem Herrn nähern, die anderen dürfen nicht näherkommen (לא יגשו), das Volk darf den Berg nicht mit ihm zusammen besteigen (לא יעלו 24,2).

Die große Rede Gottes der Kapitel Ex 25-30 hat Heiligtum, Zeltheiligtum und Priesterschaft zum Inhalt.² Das Verbot über die Heiligkeit des Zeltheiligtums lautet: Man wird die Stangen (des Zelt) nicht herausziehen (לא יסרו 25,15). Bezüglich der Priesterweihe verbietet Gott den Laien, vom „Einsetzungsoffer“ zu essen (לא יאכל 29,33), denn es ist ein heiliges Essen und man wird verbrennen, was übriggeblieben ist, und es nicht essen (לא יאכל 29,34).

Das Kapitel 30 beinhaltet verschiedene Vorschriften über den Gottesdienst JHWHs.³ Man wird auf einem Rauchopferaltar kein fremdes Räucherwerk darbringen (לא תעלו, Verb עלה Hiph 30,9a), kein Brandopfer, kein Speiseopfer und auch kein Trankopfer wird man auf ihm ausgießen (לא תסכו 30,9b). Für die Abgabe wird der Reiche nicht mehr geben (לא ירבה wird nicht vermehren) und der Arme nicht weniger geben (לא ימעט wird nicht verkleinern) als einen halben Schekel (30,15). Das Salböl darf auf keinen menschlichen Körper gegossen werden (לא ייסך), und man darf auch keines in der gleichen Mischung herstellen (לא תעשו 30,32). Dieselbe Warnung gilt auch für den Weihrauch bzw. das Räucherwerk (30,37); denn sie sind heilig.

Die Erzählung vom goldenen Kalb beinhaltet zweimal אל mit Jussiv (3PS) in den Bitten von Aaron und von Mose. Nachdem Mose das goldene Kalb aufgefunden hat, lautet die Bitte Aarons an Mose, sein Herr möge sich doch nicht vom Zorn hinreißen lassen (אל-יחר). Und Mose, in seiner Unterhaltung mit Gott, bittet ihn, sie (Mose und das Volk) lieber nicht von hier hinaufzuführen (אל-תעלנו).

Die Erneuerung des Bundes⁴ nach dem Brechen des alten Bundes durch die „Zeremonie“ des goldenen Kalbes enthält eine weitere Rede Gottes mit verschiedenen Verbotsarten.⁵ Er verbietet, dass niemand mit Mose hinaufsteigen darf (ואיש לא יעלה).

¹ DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 199-200.

² Die elf folgenden Prohibitive in diesem Textteil (0/4/5/1) deuten wahrscheinlich auf die Priesterschrift hin. Über die Priesterkleider sagt Gott: Wenn Aaron in das Heiligtum vor den Herrn hintritt und wenn er wieder herauskommt, will er nicht sterben (ולא ימות). So gibt es hier keine Prohibitive.

³ Nochmal benutzen alle Verbote dieses Kapitels nur לא (0/4/3/0). DOHMEN C. (2004, Exodus, S. 274-278) teilt dieses Kapitel in 5 Teilen: 1. Der Räucheraltar (V.1-10 mit zwei Verboten im V. 9 לא תעלו und לא תסכו); 2. die Abgabe (V. 11-16 mit zwei Verboten im V. 15 לא ירבה und לא ימעט); 3. das Becken (V. 17-21, V. 20 hat Negative ימרו לא aber ist kein Verbot, sondern eine Finale); 4. das Salböl (V. 22-33 mit zwei Verboten im V. 32 לא ייסך und לא תעשו); 5. das Räucherwerk (V. 33-38 mit einem Verbot im V. 37 לא תעשו). Jeder vorletzte Vers von fast jedem Teil enthält einen Prohibitiv.

⁴ Mose bittet die Herrlichkeit Gottes sehen zu können, aber Gott antwortet in einer Rede (33,20-23) mit drei Verneinungen, die keine Prohibitive sind: Du kannst mein Angesicht nicht sehen (לא תוכל לראות), denn kein Mensch sieht mich und lebt... aber mein Angesicht kann man nicht sehen (לא יראו). Die Verheißung in 34,24 ist keine Prohibitiv, denn Gott sagt zum Volk: „Wenn ich die Völker vor dir vertrieben und deine Grenzen weiter vorgeschoben habe, wird niemand in dein Land einfallen...“

⁵ Diese Verbotsarten sind: לא (4/0/3/1), אל (0/0/1/1) und בן (2/0/1/0)

34,3),¹ auch wird sich kein Mensch auf dem ganzen Berg sehen lassen (אל-יִירָא Nip Imp), und kein Kleinvieh und kein Großvieh wird am Fuß des Berges weiden (אל-יִרְעוּ).

Israel wird sich nicht nur hüten (הִשָּׁמֵר לךְ), mit den Bewohnern des Landes, in das es kommen wird, einen Bund zu schließen (פְּתֹחַרְתָּ 34,12a; 34,15); sonst könnten sie ihm zu einer Falle werden (פְּיִיהֶה 34,12); auch wird es sich nicht vor einem anderen Gott niederwerfen (לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה). Niemand wird für sich Götter aus Edelmetall machen (vgl. Ex 20,3) und zum Kult wird man nicht mit leeren Händen vor Gottes Angesicht erscheinen (אל-יִירָא Nip Imp 34,20).

Erneut findet man Verbote über Opfer (זִבַּח): Beim Schlachten nicht das Blut des Opfers (לֹא תִשְׁחַט Ex 34,25a) über gesäuertes Brot fließen lassen und nichts für den Morgen aufbewahren (וְלֹא יִלֵּין 34,25b). Das Verbot, dass das Zicklein nicht in der Milch seiner Mutter gekocht werden soll (לֹא תִבְשַׁל, Pi), ist im Sinn des Privilegrechtes zu verstehen²: Durch Unterscheidung und Trennung von den Bräuchen der anderen Völkern soll und kann Israel seine Identität als JHWH-Volk aufrecht erhalten. Aus dieser spezifischen Perspektive sind die Regeln des Privilegrechtes zu verstehen: als Marken-Zeichen des JHWH-Volkes³.

Das Kapitel 35 beginnt mit dem Sabbat. Darin gibt es nur ein Verbot: „Ihr dürft kein Feuer anzünden (לֹא תִחַבְעוּ) in all euren Wohnstätten am Schabbattag“ für den Dienst des Zeltheiligtums.⁴ In 36,6, dem letzten Verbot des Buches Exodus, bittet Mose aufgrund des Überflusses der Gaben am Heiligtum, sich um keine weiteren Abgaben für das Heiligtum mehr zu bemühen (אֲלֵי-עֹשֶׂי-עֹד).

1.3- Levitikus

Im Buch Levitikus haben wir es hauptsächlich mit den Aufgaben des Priesterdienstes und mit Heiligkeit zu tun.⁵ Die Verbote des ersten Teils über die Anweisungen zum Opfer kann man in drei Teile unterteilen: Erster Teil: 1,1-3,17 (Brandopfer, Speiseopfer und Heilsopfer); zweiter Teil: 5,1-7,21 (Schuld- und Sündopfer, Brandopfer, Speiseopfer, Opfer bei Priesterweihe, Sündopfer und Heilsopfer); dritter Teil: 7,22-27 (Verbot von Fett- und Blutgenuß).

¹ Man soll לא יִשָּׁ nach DOHMEN C. (2004, Exodus, S. 319) mit: *doch niemand...* übersetzen, oder wörtlich *kein Mensch soll...*

² DOHMEN C. (2004, Exodus, S. 372) zitiert KNAUF E. A. (1988, Herkunft, S.166) und behauptet: „Die die Reihe abschließende Forderung, das Zicklein nicht in der Milch seiner Mutter zu kochen, rundet das Privilegrecht insofern ab, als sie nicht auf ein diffuses Lebenstabu hin zu deuten ist (s. o. die Auslegung von Ex 23,19), sondern ganz konkret einen Unterschied zu den Bewohnern des Landes setzt, denn das in Milch gekochte Zicklein stellt ein bekanntes und spezifisches Festessen der nicht-urbanen Bevölkerung Palästinas in den letzten 5000 Jahren dar.“

³ Vgl. HOSSFELD F.-L., 1999, Privilegrecht, S. 54.

⁴ Die Hauptsache des Sabbats ist der Gottesdienst, der im Zeltheiligtum gefeiert wird.

⁵ Zum Buch Levitikus, folgen wir hauptsächlich HIEKE T., 2014, Levitikus, zwei Teilbände; KORNFELD, W., 1986, Levitikus und LUCIANI D., 2005, Sainteté.

Der erste Teil¹ wird von LUCIANI treffend so charakterisiert:

« La structuration de la séquence se conforme à l'énonciation du contenu, les trois sacrifices constituant les trois passages du discours: I = l'holocauste (1, 3-17); II = l'oblation (2, 1-16); III = le sacrifice de communion (3,1-16ba). Le début de chacun de ces passages est signalé par une conjonction typique d'ouverture de loi: כִּי pour une introduction au cas principal, אֲמַר pour une introduction aux cas secondaires. L'observation de ces particules est donc essentielle pour percevoir la logique qui préside au regroupement des lois et à leur articulation. »²

Was Verbote anbelangt, beginnt dieser Teil mit Prohibitiven in den Weisungen zum Vogelbrandopfer. Den Vogel, hier die Taube, soll der Priester an den Flügeln einreißen, ohne ihn dabei zu teilen (לֹא יִבְרֹל *er wird nicht geteilt werden* Hip. Imp. 1,17). Beim Speiseopfer darf kein Opfer mit Sauerteig angemacht werden (לֹא תַעֲשֶׂה 2,11a); denn die Priester dürfen dem Herrn weder Sauerteig noch Honig als Feueropfer darbringen (לֹא תִקְטִירוּ *ihr werdet nicht opfern* 2,11b), auf dem Altar werden sie nicht zum beruhigenden Duft aufsteigen (לֹא יַעֲלֶה 2,12) und dem Speiseopfer soll niemand das Salz des Bundes Gottes fehlen lassen (וְלֹא תִשָּׁבֵת 2,13).³ Und beim Heilsopfer wiederholt Gott, was er schon in Ex 23,18 verkündigt hat, dass man weder Fett noch Blut genießen darf (לֹא תֹאכְלוּ כֶּלֶבֶת וְכֶלֶם *keinerlei Fett und keinerlei Blut werdet ihr essen* 3,17).⁴

Der zweite Textteil 5,1-7,21 (*Schuld- und Sündopfer, Brandopfer, Speiseopfer, Opfer bei Priesterweihe, Sündopfer und Heilsopfer*) enthält zwölf Prohibitive nur mit 3PS-Formulierung (0/0/12/0).⁵ Beim Schuld- und Sündopfer soll der Priester (in LXX) den Kopf der Vögel vom Genick trennen, aber nicht ganz abreißen (לֹא יִבְרֹל *er wird nicht wegreißen* 5,8). Falls man nicht zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben bringen kann, wird man als Opfergabe für seine Verfehlung ein Zehntel Efa Feinmehl darbringen, aber man wird *weder Öl darauf gießen noch Weihrauch darauf tun* (וְלֹא יִשִּׁים 5,11),⁶ denn es ist ein Sündopfer.

¹ Die Prohibitive des ersten Teils (Die Brandopfer, Speiseopfer und Heilsopfer 1,1-3,17) sind alle Prohibitive (1/2/2/1).

² LUCIANI D., 2005, Sainteté, S. 17.

³ Im Vergleich mit Ex 30,35 oder Ez 43,24 zählte Salz „zu den wichtigsten Dingen des Lebensunterhaltes“ (Sir 39,26), galt als reinigende Kraft (2Kön 2,10 Ez 16,4), hatte bei Bannvollzug konsekrierende Wirkung (vgl. Dt 29,22 Ri 9,45), symbolisiert Dauer und Endgültigkeit. Um die Dauerhaftigkeit des Bundes JHWH-Israel zu veranschaulichen, wählte man den Ausdruck „Salz des Bundes“ und „Salzbund“ (Num 18,19; 2Chr 13,5). Vgl. KORNFIELD W., 1986, Levitikus, S. 17.

⁴ Nach LUCIANI D. (2005, Sainteté, S. 247) das Verb אָכַל ist im Lev 112-mal benutzt in 18 „Reden Gottes“ (discours divins).

⁵ Viele Forscher behaupten, die früheren priesterschriftlichen Kultgesetzsammlungen sind in 3P (Vgl. 12,1-8; im Heiligkeitgesetz, 19,20-25; 21,1-22,16; 25,23-34; 27,1-34). Die späteren Ergänzungen, „Supplementa“ („PS“), enthielten dann vor allem die großen Teile der gesetzlichen Erweiterungen, also der Heiligkeitsetze und formulierten die Prohibitive in 2P um. Diese Behauptung ist schwer zu überprüfen. Zum Thema, siehe ASTRUC J., 1953, *Conjectures*; FREVEL C., 2000, Blick; ZENGER E., 1996, Priesterschrift, S. 435-446; POLA T., 1995, Priesterschrift; SCHMIDT L., 1993, Studien.

⁶ Diese Übersetzung ist nach LUT. EIN übersetzt „aber weder Öl noch Weihrauch darauf tun“; Die ESV: „He shall put no oil on it and shall put no frankincense on it“ und die Bible de Jérusalem (BJ): „il n'y mettra pas d'huile et n'y déposera pas d'encens“.

Beim Brandopfer darf das Altarfeuer nicht verlöschen (לא חכה 6,5.6)¹ und man wird den von Gott gegebenen Anteil an den Feueropfern nicht gesäuert backen (לא תאפה 6,10). Bei Priesterweihe soll jedes Speiseopfer ein Ganzopfer sein; man darf es nicht essen (לא תאכל 6,16); ebenso darf man kein Sündopfer essen (Keinerlei Sündopfer... darf gegessen werden Nip Imp 6,23).

Beim Schlachtdankopfer darf das Opferfleisch nicht bis zum nächsten Morgen liegenbleiben (לא יניח 7,15)² und wenn man vom Fleisch des Heilsopfers am dritten Tag isst, findet der Darbringende keine Annahme (לא ירצה המקריב אתו) *es wird dem es Bringenden nicht angenommen* 7,18a).³ Es wird ihm nicht angerechnet (לא יחשב לו 7,18b). Das Fleisch, das mit irgendetwas Unreinem in Berührung kommt, darf man nicht essen (לא יאכל Nip 7,19).

Der dritte Abschnitt hat nur ein einziges Thema: Verbot von Fett- und Blutgenuß (7, 22-27).⁴ Vom Anfang dieser Perikope (7,22) an, bis 11,13, sind die Verbote nur in 2PS-Formulierung (Ausnahme 10,9); dann bis 17,14 sind 2PP- und 3PP-Formulierung gemischt; die Verbote in 18,1-6 sind wieder nur in der 2PP-Formulierung. Es gibt hier drei Prohibitive, die man so zusammenfassen kann: man wird keinerlei (oder auf keinen Fall) Fett von Rind, Schaf und Ziege essen (לא תאכלו 7,23.24) und Blut genießen (לא תאכלו V. 26).

Der Stamm Levi wird in 10,1-19 angesprochen.⁵ Die Kapitel über die Weihe der Priester (8-9) enthält nur einen Prohibitiv (8,33): Sieben Tage lang werden die neugeweihten Priester den Eingang des Offenbarungszeltes nicht verlassen (לא תצאו *not go outside*).⁶ Der erste Teil des Dienstes im Heiligtum (10,6-9) enthält sechs Verbote über priesterliches Tun und Treiben.⁷ In diesem Sinn sollen die Priester nicht ihr Haar lose herunterhängen lassen (לא תפרעו ראשיכם 10,6aβ), und nicht ihre Kleider zerreißen (לא תפרמו ובגדיכם 10,6aγ), und sie werden nicht sterben (ולא תמותו 10,6aδ). Sie werden nicht den Eingang des Offenbarungszeltes verlassen (לא תצאו 10,7aα), sonst werden sie unbedingt sterben (בן תמותו 10,7aβ). Und wenn Aaron zum Offenbarungszelt kommt, darf er mit seinem Sohn weder Wein noch Bier trinken (אל תשתו 10,9a)⁸, dann werden sie nicht sterben (ולא תמותו).

Das Essen von reinen und unreinen Tieren (11) hat hier eine kultische Bedeutung.⁹ Dieser Textteil enthält zwei ehemals wohl selbständige Gesetzessammlungen von

¹ KORNFIELD W. (1986, Levitikus, S. 28) argumentiert, dass die vorliegenden Bestimmungen (2.5, vgl. Ex 29,38-42; Num 28,2-8) wohl ein spätes Ergebnis einer langen liturgischen Entwicklung sind.

² Das Verb אכל kommt 10-mal in dieser Sektion und 3-mal in kommender Sektion.

³ Die LXX übersetzt: "οὐ δεχθήσεται αὐτῷ τὸ προσφέρειν αὐτοῦ" und die TOB : « celui qui l'a présenté ne saurait être agréé ».

⁴ Dieser Textteil enthält nur drei Prohibitive in 2PP (0/3/0/0).

⁵ Dieser Textteil enthält Prohibitive (0/2/0/0), Vetitive (1/1/0/0) und Präventive(0/1/0/0)

⁶ Zur Frist von 7 Tagen vgl. 12,2f; 1Sam 15,19.28f; 23,8.36.39.42; Gn 17,12; 29,27; 50,10.

⁷ Die Besonderheit der vier Verbote (in drei Versen 6.7.9) ist die Folge תמותו לא *ihr werden nicht sterben* (V.6.9) oder בן תמותו, *sonst müssen sie sterben*.

⁸ Das Verb שתה kommt im Buch Levitikus nur in 10,9 und in 11,34 vor.

⁹ Zum Thema: SCHMIDT E., 1994, Essen; WAGNER C., 1994, Essen; MARX A., 1994, Offrandes; usw.

Prohibitiven (V. 2-23 und V. 41-47).¹ Der erste Teil stellt die verschiedenen Tiere vor **אֲשֶׁר אֹמְרוּ**, die man nicht essen wird (11,4), von ihrem Fleisch darf man nicht essen (11,8a; 11,11a oder **אֹמְרוּ** 11,13)² oder ihr Aas nicht berühren (**לֹא תִגַּע** 11,8b), damit man nicht selbst abscheulich wird (**תִּשְׁקָצוּ** 11,11b).

Im zweiten Paragraph der Perikope (41-47) ist die Rede über die *Selbstverunreinigung*.³ Jedes Kleintier, das sich auf dem Boden bewegt oder sich auf dem Bauch oder auf vier und mehr Füßen fortbewegt, kurz alles Kleingetier, darf nicht gegessen werden (**לֹא יֵאָכַל** 11,41, **לֹא תֵאָכְלוּ** 11,42), denn es ist abscheulich. Man soll sich nicht selbst abscheulich damit machen (**אַל-תִּשְׁקָצוּ אֶת-נַפְשֵׁיכֶם** Pi Imp, οὐ μὴ βδελύξητε τὰς ψυχὰς ὑμῶν *lassen sie nicht selbst gräulich* 11,43a), unrein machen (**לֹא תִמְאֹא**, οὐ μιανθήσεσθε 11,43bα) und verunreinigen lassen (**וְנִטְמָתוּ**, οὐκ ἀκάθαρτοι ἔσεσθε 11,43bβ, **לֹא תִמְאֹא** 11,44) durch dieses Gewimmel von Kleintieren.⁴

In Sinne der Reinheit des Volkes ist von der *Wöchnerin* (12, 1-8)⁵ mit zwei Prohibitiven in 3PS (V. 4) die Rede: Die nach einer Niederkunft unreine Frau darf nichts Geweihtes berühren (**לֹא-תִגַּע** 12,4bα) und nicht zum Heiligtum kommen (**לֹא תִבָּא** 12,4bβ).⁶

Die Rede über den *Aussatz bei Menschen* findet sich in Kapitel Lev 13-14. Alle Prohibitiven sind hier in der 3PS-Formulierung. Der Priester wird den Hautkranken für unrein erklären, ohne ihn erst abzusondern (**לֹא יִסְרֶנּוּ** 13,11). Dieser soll sich rasieren, dabei aber die befallene Stelle aussparen (**וְאֶת-הַנֶּחֱתָק לֹא יִגַּל** *und er wird nicht die erleidende Stelle* θραύσμα [10-mal in der Torah (Lev 13), von θράυω] *rasieren* 11,33). Der Priester braucht nicht erst festzustellen (**לֹא-יִבְקֶר** *darf nicht erst feststellen*, 13,36), ob das Haar rötlich-gelb glänzend ist.

¹ Im ersten Abschnitt (2-23) werden – nach ihren Lebensbereichen Land, Wasser und Luft geordnet – Tiere unter dem Gesichtspunkt aufgezählt, ob sie als Nahrung erlaubt oder verboten sind. Er enthält Prohibitiven in 2PP und 3PP (0/4/0/1). Der zweite Abschnitt (24-40) hat keine Verbote; er nennt ausschließlich Landtiere, die nach ihrer Größe gereiht sind und deren gemeinsame Eigenschaft es ist, dass ihre Berührung sowohl Menschen wie auch Gebrauchsgegenstände unrein macht. Die paränetische Ermahnung (41-47) bildet den Abschluss des Kapitels mit einem Prohibitiv in 3PS-Formulierung und die übrigen Verbote in 2PP und 3PP: **לֹא** (0/3/1/1) und **אַל** (0/1/0/1). Vgl. KORNFELD, W., 1986, Levitikus, S. 43-44.

² Das Verb **אָכַל** ist in diesem Teil 16-mal konjugiert: 7-mal in negativer Form (V. 4.8.11.13.41.42.47) und 9-mal in der positiven Form (V. 2.3.9.21.22.34 (2-mal).40.47).

³ Vgl. SKA J.-L., 2000, Introduction S. 55.

⁴ Dieser Vers ist unterschiedlich übersetzt. ESV: „You shall not make yourselves detestable ..., and you shall not defile yourselves with them, and become unclean through them.” NAS: “Do not render yourselves detestable ...; and you shall not make yourselves unclean with them so that you become unclean.” TOB: “Ne mettez donc pas l'interdit sur vous-mêmes ..., vous ne vous rendrez pas impurs avec elles et ne serez jamais impurs à cause d'elles.” und FBJ: “Ne vous rendez pas vous-mêmes immondes avec toutes ces bestioles grouillantes, ne vous contaminez pas avec elles et ne soyez pas contaminés par elles.”

⁵ Alle Perikopen in Lev 12-17 (sieben Perikope nach LUCIANI D., 2005, Sainteté, S. 12-13) enthalten Prohibitiven in der Form 3PS. Ausnahme: 16, 29 (weil 16,29-31 in 2PS abgefasst ist) und 17,14, der eine Wiederholung darstellt. Darum schreiben die französischen Versionen TOB und FBJ, die NAS Version den Vers 17,14b in Anführungszeichen. Die Einführung der „Ich-Form“ 3-mal in V.17 **וְאָמַר לְבִנִּי יִשְׂרָאֵל** (על-כן אִמְרָתִי) enthält hier die theologische Begründung des Blutverbotes. **לֹא** (0/2/9/1) und **אַל** (0/0/1/0).

⁶ Nach LUCIANI D. (2005, Sainteté, S. 247) ist das Verb **בָּוֵא** im Lev 81-mal zu finden in 26 verschiedenen „Gottes Reden“ (discours divins).

Zu den Bräuchen vom Versöhnungstag: Aaron darf nicht zu jeder beliebigen Zeit (עַתָּה אֲלֵיכֶם) das Heiligtum hinter dem Vorhang vor der Deckplatte der Lade betreten (בְּכָל 16,2). Niemand (כָּל־אָדָם) darf im Offenbarungszelt sein (לֹא־יִהְיֶה 16,17), wenn er in das Heiligtum eintritt bis er es wieder verlässt. Der paränetische Schluss (29-34) dieses Kapitels beginnt mit der Zusammenfassung: „Folgendes soll euch als feste Regel gelten: Im siebten Monat, am zehnten Tag des Monats, sollt ihr euch Enthaltung auferlegen und keinerlei Arbeit tun (לֹא תַעֲשׂוּ)...“

Vier Prohibitive sind im ersten Teil des Heiligkeitgesetzes zu finden. Es geht um Schlachtungen und Blutgenuss.¹ Als erster Prohibitiv ist das Verbot des Schlachtens von Bocksdämonen zu nennen (לֹא־יִזְבְּחוּ עִידֹת Sie werden nicht mehr schlachten 17,7). Niemand darf Blut genießen (לֹא־תֹאכַל, Verb אָכַל Qal Imp 3PS Fem 17,12bα), auch der Fremde, der in der Mitte der Hebräer lebt, darf kein Blut (irgendeines Wesens aus Fleisch 17,14) genießen (לֹא־יֹאכַל 17,12bβ).

Man kann den Teil der folgenden sexuellen Vorschriften (18)² grammatisch in drei Abschnitte teilen: Das erste Textstück (Einleitung 18,1-6)³ ist in der 3PS, das zweite (Inzestverbote 7-23) in der 2PS und das dritte (Schlussmahnung 24-30) in der 2PP formuliert.⁴ Dieser Teil zeigt, wie leicht es für die Thora ist zwischen generellen und individuellen Verboten hin und her zu wechseln.⁵

Die Einleitung (18,1-6) spricht die gesamte Gemeinde an; darum ist sie in 2PP gefasst. Man wird nicht tun (לֹא תַעֲשׂוּ 18,3a; 18,3b), was man in Ägypten und in Kanaan tut, und ihre Bräuche soll man nicht befolgen (לֹא תִלְכוּ 18,3c). Niemand darf sich einer Blutsverwandten (שֹׂאֵר בָּשָׂר) nähern (לֹא תִקְרְבוּ 18,6), um ihre Scham zu entblößen.⁶

Die Prohibitive der Inzestverbote (7-23) sind in 2PS (22-mal) abgefasst. Die meisten Bestimmungen dieser Prohibitivreihe weisen eine Begründung auf,⁷ wobei durchaus unterschiedliche Begründungsmuster bemüht werden. Einige Bestimmungen bieten daneben eine verkürzte Wiederholung der eröffnenden Prohibitive (V. 7bβ.15bβ), andere einen zweiten, inhaltlich leicht variierten Prohibitiv (V.14bα.17bα). Wieder andere fallen schließlich durch casus pendens auf.

Hier sind die Verwandten der jüdischen Familie genannt, deren Scham man nicht entblößen darf (לֹא תִגְלֶה). Es ist auch verboten, die Schwester einer Frau heiraten (לֹא תִקַּח לְצֵרָה 18,18), sich einer wegen ihrer Regel unreinen Frau zu nähern (לֹא תִקְרַב V.

¹ Die vier Prohibitive des Textteiles sind in 2PP, 3PS und 3PP (0/1/2/1).

² Diese Perikope enthält neunundzwanzig Prohibitive (22/6/1/0) und einen Vetitiv (0/1/0/0)

³ Alle Forscher sind sich einig darüber, dass der V. 6 inhaltlich zum 2.Teil gehört und ihm als Einleitung oder Überschrift der Inzestverbote dient. Vgl. die Arbeit von RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 162-186; LUCIANI D., 2005, Sainteté, S. 87-98; HALBE, J., 1980, Reihe, S. 67f.

⁴ Dieser dritte Textteil ist eine Mischung von לֹא und אַל. Die kommende Perikope beginnt mit derselben Bemerkung.

⁵ Für LUCIANI D. (2005, Sainteté, S. 86) kommen die spezifischen 2PS aus die generellen 2PP formulierten Verbote.

⁶ Die Aufforderung im V. 6 kann als Überschrift der folgenden Verse gelten. Sie steht in 2PP-Formulierung wie die Vorkommenden Verse und schließt mit einer nochmaligen Aufnahme der Selbstvorstellungsformel אֲנִי יְהוָה wie im 18,2b.4b.5b.21b.30b.

⁷ Vgl. V. 7ba.8b.10b.11aβ.12b.13b.14bβ.15ba.16a.

19) und der Frau eines Stammesgenossen beizuwohnen (*keinen sexuellen Verkehr geben* לאֲחֵתֶן שִׁכְבֹּתָ V. 20).¹

Von seinen Nachkommen darf man niemanden dem Moloch darbringen (*nicht zu Molek geben, um zu übergehen*² לאֲחֵתֶן לְהַעֲבִיר לְמֹלֶךְ 21a), das ist eine Entweihung (לא חָלַל 21b); mit einem Mann darf man nicht schlafen (*du darfst nicht in den Betten liegen* לאֲחֵתֶן לְאִישׁ 22), wie mit einer Frau. Keinem Vieh darf man beiwohnen (*du wirst nicht sexuellen Verkehr geben* לאֲחֵתֶן שִׁכְבֹּתָ 23a). Keine Frau darf vor ein Vieh hintreten, um sich mit ihm zu begatten (לאֲחֵתֶמֶד לְפָנֵי בְּהֵמָה לְרִבְעָה 23).

Der paränetische Rahmen bietet nochmals allgemeine Bemerkungen: Man soll sich nicht durch all das בְּכָל-אֱלֹהִים verunreinigen (24; אֲל־תִּטְמָאוּ בָהֶם 30) und keine dieser Greuelthaten begehen (וְלֹא תַעֲשׂוּ 26).

Das Kapitel 19 ist eine Sammlung von Verboten (und Geboten) verschiedenen Inhalts und unterschiedlicher Form (*kultische und Soziale Gesetze*).³ Die Verse 1-8 in 2PP bieten einen Vetitiv und einen Prohibitiv: Man wird sich nicht anderen Göttern zuwenden (אֲל־תִּפְנוּ 19,4a) und sich nicht Götterbilder aus Metall gießen (וְלֹא תַעֲשׂוּ 19,4b).

Damit die armen Leute nachernten können, soll der Ackerbauer das Feld nicht bis zum äußersten Rand abernten (לא תכלה 19,9 aß). Er soll keine Nachlese von seiner Ernte halten (לא תלקט 19,9b.10a) und die abgefallenen Beeren nicht einsammeln (לא תלקט 19,10aß).⁴

Der erste Paragraph des zweiten Teiles besteht aus zwei Kurzprohibitiven, die die langen Bestimmungsformen des neunten (Ex 20,15; 21,16; 21,33-22,3; Dt 5,19) und fünften Verbotes (Ex 20,7; Dt 5,11.20; 19, 16-20) sind; alle sind in 2PP gefasst: „Ihr werdet nicht stehlen (לא תגנבו 19,11a), nicht täuschen (ולֹא-תִכְחָשׁוּ 19,11a) und einander nicht betrügen (*du wirst nicht treulos gegen den Stammesgenossen handeln* וְלֹא-תִשְׁקֹרּוּ 19,11c)“. Der abschließende vierte Prohibitiv in V.12a ist dann gegenüber den ersten drei in V.11 etwas anders gelagert: „Ihr werdet nicht falsch bei meinem Namen schwören (ולֹא-תִשְׁבַּעוּ 19,12)...“

Die Prohibitive von V. 13-19 sind meistens in der 2PS,⁵ behandeln inhaltlich aber unterschiedliche Themen. Daher können sie nicht zu demselben Abschnitt gehören. Gott verbietet, den Nächsten auszubeuten (לֹא-תַעֲשֶׂק 19,13a) und ihn um das Seine zu

¹ Ab V. 19 werden dagegen andere (Sexual-) Praktiken behandelt. V. 18.20 benutzen, wie V. 18, andere Verben קָרַב (näher) und שִׁכְבֹּתָ חֵתֶן (dein Bett geben).

² Nach Meinung einiger Forscher liegt in V. 21 die Verbindung der Kindopferthematik mit Sexualvergehen vor wie auch in anderen alttestamentlichen Texten (vgl. Ez 23,7): Kindesopfer für Moloch und die Sakralprostitution gehörten zusammen Vgl. HALBE, J., 1980, Reihe, S. 65; Vgl. KORNFIELD, W., 1986, Levitikus, S. 71 und 79.

³ Grammatisch gesprochen wechseln sich überraschend einerseits Prohibitive (20/14/2/1) und Vetitive (1/3/0/0), andererseits Plural und Singular ab (Vgl. 2PP 9a - 2PS 9b.10; 2PP 11.12a – 2PS 12b-14; 2PP 15a – 2PS 15b-18; 2PP 19a – 2PS 19b).

⁴ Die vier Prohibitive in 2PS gehören zwar zu dem einen kasuistischen Satz V. 9-10, der auch zum kasuistischen Teil V. 5-10 gehört. Vgl. die Struktur von RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S.194.

⁵ Der Textteil fasst insgesamt siebzehn Prohibitive (15/1/1/0), nur V. 13b ist in 3PS-Bestimmung und V. 15a in 2PP-Bestimmung.

bringen (לא תגזל 19,13ab)¹. Der Lohn des Tagelöhners wird nicht über Nacht bis zum Morgen bei dir bleiben (לא תחלין 19,13b). Man soll einen Tauben nicht verfluchen (תקלל לא 19,14a)² und einem Blinden kein Hindernis in den Weg stellen (du wirst nicht ein Hindernis geben 19,14b). In der Rechtsprechung soll man kein Unrecht tun, weder für einen Geringen noch für einen Großen Partei nehmen (לא תשא פנידל ולא תהדר) *du wirst nicht bei einem Kleinen anheben und bei einem Großen zunehmen* 19,15b). Dann kommt das Verbot der Verleumdung (לא תלך und לא תעמר 19,16aα.aß) des Stammgenossen und des Freundes (רעך dein Kommilitone).³ Der Prohibitiv in V.17a verbietet, den Bruder „im Herzen“ zu hassen (*du wirst nicht deinen Bruder im Herzen hassen* לא תשנא), in V.18aα sich an jemandem zu rächen (לא תקם) und in V.18aß jemandem etwas nachzutragen (*grollen* לא תטר).

In 19,19 findet sich wieder das Prinzip der Trennung/Scheidung: Unter dem Vieh soll man nicht zwei Tiere verschiedener Art sich begatten lassen werden (*du wirst nicht koitieren lassen* לא תרביע V. 19a). Ein Feld soll man nicht mit zweierlei Arten besäen (*du wirst nicht besäen* לא תזרע V. 19b) und auch kein aus zweierlei Fäden gewebtes Kleid anlegen (*wird nicht auf dich kommen* לא יעלה V. 19c).

Die Verse 20 und 23 unterscheiden sich von den vorherstehenden Prohibitiven durch ihre 3PS- und 3PP-Formulierung und den Themawechsel: Geregelt werden hier zwei Blöcke unterschiedlicher Themen: Zuerst der Fall, dass ein Mann mit einer verlobten, noch nicht losgekauften Sklavin Geschlechtsverkehr hat (V. 20a); dieses Delikt hat nicht die Todesstrafe zur Folge (לא יומתו V. 20b). Danach wird geregelt, dass man einen Fruchtbaum des Landes für etwas „Unbeschnittenen“ 3 Jahrelang halten soll, von dem man nicht essen darf (לא יאכל V. 23).

Der Abschnitt 19,26-28 über die heidnischen Bräuche ist kompositorisch nur mit Prohibitiven in 2PP und nur einer 2PS.⁴ Blutgenuss ist hier nochmals verboten (לא תאכלו 19,26a) und der Besuch von Wahrsagern und Zaubern untersagt (לא תנחשו ולא תעונונו *Ihr werdet nicht Vorzeichen suchen/machen und ihr werdet nicht wahrsagen* 19,26bc)⁵. Danach kommen Verbote in Bezug auf „Körpervershaltung“⁶ bei Trauerbräuchen (V.27-28). Man soll nicht den Rand des Haares rundum abschneiden (*stutzen* לא תקפו, Verb נקף Hi.19,27a) und den Bart nicht stutzen (*verderben* ולא תשחית, Verb שחת Hi, 2PS). Gott

¹ Spr 22,22 ist durch einen vetitiv formuliert אל-תגזל.

² Dasselbe Verb in Ex 22,27.

³ Dieser Vers wird unterschiedlich übersetzt: FBJ: «Tu n'iras pas diffamer les tiens et tu ne mettras pas en cause le sang de ton prochain»; TOB: «ne te montre pas calomniateur de ta parenté et ne porte pas une accusation qui fasse verser le sang de ton prochain»; LXT: «οὐ πορεύσῃ δόλῳ ἐν τῷ ἔθνει σου οὐκ ἐπισυστήσῃ ἐφ' αἵμα τοῦ πλησίον σου»; ESV: «You shall not go around as a slanderer among your people, and you shall not stand up against the life¹ of your neighbor»; NAS: “You shall not go about as slanderer among your people and you are not to act against the life of your neighbor” und EIN: “Du sollst deinen Stammesgenossen nicht verleumden und dich nicht hinstellen und das Leben deines Nächsten fordern”

⁴ Die drei Verse beinhalten 7 Prohibitive (1/6/0/0).

⁵ לא תנחשו ist das Verb נחש in Pi Imp, es wäre deutlich zu übersetzen: *du sollst nicht Zeichendeuterei betreiben*. Und לא תעונונו ist in Po Imp, man könnte übersetzen: *du sollst nicht Beschwörung/Magie betreiben*. Nach NOTH M., 1966, S. 123, geht es in 19,26f um „allerlei abgöttische [...] und abergläubische [...] Praktiken“ oder fremdreligiöse und superstitiöse Bräuche.

⁶ Vgl. DOUGLAS M., 1981, Ritual, S. 99-123.

verbietet das Einritzen des Körpers in der Trauer um einen Toten (*Für einen Toten dürft ihr keine Einschnitte auf eurem Körper anbringen*, לא תחַנוּ, 19, 28a) und sich keine Zeichen einritzen lassen (*Ihr werdet zu euch nicht Tätowierungen geben* לא תחַנוּ בָכֶם).

Die Verse 29-31 beginnen jeweils mit Verbotssätzen in der Vetitivform (V. 29a.31ab).¹ In 19,29 wird verboten, die eigene Tochter zu entweihen (אֶל-תַּחַלֵּל), indem sie zur Prostitution angehalten wird. 19,31 enthält ein Doppelverbot, das das Aufsuchen, Befragen und Verehren von „Toten- und Wahrsagegeistern“ untersagt: „Wendet euch nicht an die Totenbeschwörer und sucht nicht die Wahrsager auf“.²

Der Schlussteil der kultischen und sozialen Gesetze, mit 2 Prohibitiven in 3PP, definiert die Solidarität mehr in positiven Geboten: Das Fremdenhassverbot (ihr werdet den Fremden nicht unterdrücken, לא תחַנוּ, 19,33) mündet in das positive Liebesgebot ein. In ähnlicher Weise wird in V.35 der Geltungsbereich des Verbotes, Unrecht zu üben (ihr werdet nicht Unrecht machen לא-תַעֲשֶׂוּ, 19,35, vgl. V.15aα) bestimmt.

Lev 20,1-27 ist ein gesonderter *Sanktionsteil* im Heiligkeitsetz, der sich speziell auf die Abschnitte 18,2b-30 und 19,2a-37 zurückbezieht und den gesamten Komplex der allgemeinen Heiligkeitvorschriften abschließt.³ In 20,2-21 wird nochmal die Unzucht mit Verwandten thematisiert, aber diesmal in positiver Formulierung, mit nur einem Verbot: Die Scham der Tante nicht entblößen (לא תגלה, 20,19).⁴

Der Abschnitt V. 22-27 unterscheidet sich von dem vorhergehenden paranetischen Teil durch die Plural-Formulierung der Gebote und Prohibitive. Gott verbietet der Gemeinde Israel, sich nach den Bräuchen anderer Völker zu richten (*ihr werdet nicht gehen* תלכו לא 20,23) und fordert, sich nicht selbst abscheulich durch unreine Tiere zu machen (לא-תשקצו 20,25).

Kapitel 21 sammelt *Vorschriften für Priester*, die private Familienangelegenheiten und die Voraussetzungen zur Ausübung des Priesteramtes betreffen. Man kann die Prohibitive dieses Teiles nach den Formulierungen grammatikalisch gesehen in drei verschiedene Teile gliedern⁵: Der Unterteil V. 1-4 mit zwei Prohibitiven in 2PS, V. 5-8 mit sechs Prohibitiven in 3PP und V. 9-27 mit dreizehn Prohibitiven wieder in 3PS.

Den Priestern, den Söhnen Aarons, ist es verboten, sich an der Leiche eines ihrer Stammesgenossen zu verunreinigen⁶ und er darf nicht an seiner Schwester, die mit

¹ Dieser kleine Paragraph enthält drei Vetitive (1/2/0/0).

² RUWE A. 1999, Heiligkeitsetz, S. 216, kommentiert diesen Vers so: „Auch hier geht es um ein Verhalten, dass die Grenze zwischen Leben und Tod negiert... Das Aufsuchen von Toten- und Wahrsagegeistern gilt danach offenbar deshalb als problematisch, weil der Kontakt mit ihnen eine Verunreinigung zur Folge hat.“

³ So ist die These von RUWE A., 1999, Heiligkeitsetz, S. 224-226.

⁴ In diesem Abschnitt ist der Text positiv und in der 3P formuliert. Plötzlich kommt eine 2PS-Formulierung in 20, 19a nur über die Scham der Tante. Der Grund ist wahrscheinlich hier der unerwartete Wechsel der Personen, die das Heiligkeitsetz charakterisiert.

⁵ Insgesamt enthält der Text einundzwanzig in 3PS und 3PP formulierte Prohibitive (0/0/16/5).

⁶ Vgl. RUWE A., 1999, Heiligkeitsetz, S. 257-263.

einem Stammesgenossen verheiratet ist, unrein werden (*er wird sich nicht unreinigen* לא יטמא Hit 21,1.4)¹

Die in 2PP formulierten V. 5-7 umfassen nur einen Adressaten: Die einfachen Priester werden sich auf ihrem Kopf keine Glatze scheren (לא יקרחו) 21,5a), ihren Bart nicht stutzen (לא יגלחו) 21,5b) und an ihrem Körper (Fleisch) keine Einschnitte machen (לא ישרשו) 21,5c.). Sie werden den Namen ihres Gottes nicht entweihen (לא יחללו) 21,6). Sie dürfen weder eine Dirne, noch eine Entehrte, noch eine Frau heiraten (לא יקחו) 21,7a.b), die ihr Mann verstoßen hat.²

Demgegenüber wird das Trauerverhalten des Hohepriesters in 2PS (V. 10-15) weitergehend eingeschränkt, da er nicht einmal sein Haar „frei hängen lassen“ (לא יפרע) 21,10c) und seine Kleider zerreißen darf (לא יפרם) 21,10d). Dieser darf sich keinem Leichnam nähern (לא יבא) V. 11a), noch sich nicht einmal mit den Leichen von Vater und Mutter verunreinigen (לא יטמא) V. 11b) und im Trauerfall den Bereich des Heiligtums überhaupt nicht verlassen (*er wird nicht heraus gehen* לא יצא) 21,12aα) damit er nicht das Heiligtum seines Gottes entweicht (לא יחלל) 21,12aβ). Eine Witwe, eine Verstoßene oder eine Entehrte, eine Dirne darf er nicht heiraten (לא יקח) 21,14a).

Wie für Pflichtopfer nur fehlerfreie Tiere gestattet waren (vgl. 1,3.10; 3,1.6; 4,3.28.32; 22,17-25; Dt 23,2), so mussten auch die Priester für die Ausübung ihres Dienstes frei von Gebrechen sein. Kein Nachkomme von Priestern, der auch nur ein Gebrechen hat, darf herantreten (לא יקרב) 21,17.18) oder sich nähern (לא יגש) 21,21a.b), um die Speise seines Gottes darzubringen. Einerseits bleibt makelbehafteten Aaronsöhnen nach V. 22 das Recht erhalten, von den Opfertagen zu essen. Andererseits dürfen sie nach V. 23 nicht „zum trennenden Vorhang (des Allerheiligsten) hineingehen“ (לא יבא) 21,23aα.), sich „nicht dem Altar nähern“ (לא יגש) 21, 23 aβ) und „nicht das Heiligtum entweihen“ (לא יחלל) 21,23aγ).³

LUCIANI⁴ unterscheidet im Kapitel 22 drei verschiedenen „Gottesreden“ (discours divins 25-27). Dem Textstil nach äußern sich vier kleine Teile der Verbote⁵ zum Thema Genuss und Darbringung von Opfern: Der Ausschluss von Priestern (22,1-9) mit Inklusion der 3PP (V. 2.9); der Ausschluss der Laien (22,10-16) nur in 3PS (auch mit

¹ LXT: „οὐ μιανθήσεται ἐξάπιστα ἐν τῷ λαῷ αὐτοῦ εἰς βεβήλωσιν αὐτοῦ“ ESV: „He shall not make himself unclean as a husband among his people and so profane himself“. NAS: „He shall not defile himself as a relative by marriage among his people, and so profane himself“. TOB : „Lui qui est un chef parmi sa parenté, qu'il ne se rende pas impur au risque de se profaner » und FBJ : « pour une femme mariée parmi les siens, il ne se rendra pas impur : il se profanerait ». Vgl. auch die Übersetzung von KORNFIELD, W., 1986, Levitikus, S. 84.

² Die Witwe wird nicht genannt in dieser Wahl der Frau für einen Priester, durfte also geheiratet werden. Allerdings wurde diese Erlaubnis später auf die Witwe eines Priesters eingeschränkt (vgl. Ez 44,22).

³ Die Liste in V. 18-20 zählt zwölf körperliche Fehler und Mängel auf, welche von der priesterlichen Tätigkeit ausschließen, doch kann die genaue Bedeutung mancher dieser seltenen Ausdrücke nicht mehr festgestellt werden. Vgl. KORNFIELD, W., 1986, Levitikus, S. 85-86.

⁴ LUCIANI D., 2005, Sainteté, S. 134-147: Er behauptet die drei Teilen des Kapitels: die 25. Rede Gottes (22,1-16), die 26. Rede Gottes (22,17-25) und die 27. Rede Gottes (22,26-33) des Buches Levitikus.

⁵ Diese Unterabschnitte unterscheiden sich deutlich von den 3PP-formulierten Prohibitiven, die ganz am Anfang (V. 2), genau zwischen (V. 9) und ganz am Ende (V. 15) der beiden Unterabschnitte stehen.

derselben Inklusion V.9.15);¹ die Tauglichkeit der Opfertiere (22,17-25) mit der Mischung von 2PP und 3PS, und die übrige Bestimmungen über Opfertiere in 2PP.²

Der erste Abschnitt ist den Priestern gewidmet. Nach Redeeinleitung und Redeauftrag V. 1.2a α beginnt das Gesetz mit einer indirekten Rede: dass sie sich mit den heiligen Opfergaben der Israeliten in acht nehmen, so dass seinen heiligen Namen nicht entweihen (ולא יחללו), damit sie für Gott heiliggehalten werden (22,2). In diesem Sinne darf keiner von den Nachkommen Aarons, der aussätzig ist oder einen Ausfluss hat, von den heiligen Gaben essen (לא יאכל), ehe er rein ist (22,4). Und jeder, der ein unreines Kleintier berührt hat, wird bis zum Abend unrein sein und darf von den heiligen Gaben so lange nicht essen (ולא יאכל 22,6). Er darf kein verendetes oder zerrissenes Tier essen (לא יאכל), er würde sich dadurch verunreinigen (22,8).³ Als Schlussparänese, fast gleich wie am Anfang, sollen die Priester auf Gottes Anordnungen achten und keine Sünde auf sich laden (ולא יישאו).

Die Verse 10-16 gliedern sich in zwei Teile:⁴ V. 10-13, gerahmt durch וכל־זֶר לא־יֹאכַל קֹדֶשׁ „und jeglicher Laie darf nicht von קֹדֶשׁ essen“ (22,10), handeln davon, welche Personen im Umkreis des Priesters (auch der Hausgenosse 22,10b; die Priestertochter 22,12) von קֹדֶשׁ essen dürfen; V. 14-16 regeln, was bei unabsichtlichem Genuss von קֹדֶשׁ durch einen Unbefugten zu geschehen hat und wenn Priester sich entweihen (לא יחללו 22,15) durch Lebensmittel, die Israeliten als heilige Gaben bringen.

Der letzte Unterabschnitt reicht von 17-25.⁵ V. 20 bietet eine 2PP: *Keines, an dem ein Makel ist, werdet ihr darbringen* (לא תקריבו). Der V. 21 enthält Bestimmungen über die Beschaffenheit eines zu erfüllenden Gelübde- oder Freiwilligkeitsopfers: dieses Opfer soll makellos sein (כל־מום לא יהיה־בו, *Kein Makel darf an ihm sein*). V. 22 enthält zunächst zwei Prohibitive, deren erster (לא־תקריבו, *ihr werdet nicht darbringen*) sechs konkrete körperliche Schäden und Anomalien nennt, die von der Darbringung ausschließen. Der zweite Prohibitiv (לא־תתנו, *ihr werdet nicht geben* V.22b) verbietet, mit derartigen Makeln behaftete Tiere auf dem Altar ליהוה (für JHWH) darzubringen. V. 24a verbietet als Ergänzung zu V. 22 die Darbringung solcher Tiere, die speziell an den Genitalien verstümmelt sind, wobei vier unterschiedliche Formen von Kastration genannt werden („zerquetschte“, „zerstoßene“, „abgerissene“ und „abgeschnittene Hoden“). Zugleich wird verboten, dergleichen im eigenen Land durchzuführen (V. 24b).⁶ Gott verbietet in V. 25, derartige Tiere aus der Hand eines בְּנוֹכַר (Fremden) anzunehmen (לא תקריבו V. 25a).

¹ Dieser Unterteil mit fünf Prohibitiven in 3PS-Formulierung bildet ein kleines Korpus, in dem die Unreinheitsformen konkret aufgeführt werden, die die Priester vom Verzehr der קֹדֶשׁ ausschließen.

² Vgl. RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 278.

³ Die priesterliche Unreinheit und קֹדֶשׁ-Genuss ist hier durch das Verb אָכַל (V. 4.6.8) erkennbar. Wer im Stande der Unreinheit Opferfleisch genießt, ein unreiner Priester, der sich dem Allerheiligstem קֹדֶשׁ nähert (קָדַב), hat die כֹּרֶח-Sanktion zu gewärtigen. Vgl. STAUBLI T., 1996, Bücher, S. 171-172.

⁴ V. 10-13 sind unpersönlich gehalten. Sowohl die Personen im Umkreis des Priesters als auch der Priester selbst stehen in der 3PS. V.15f wechseln in 3PP. Hier kann wieder gefragt werden, von wem die Rede ist.

⁵ In diesem Unterteil wechseln je nach Vers die 2PP und 3PS-Formulierung: V. 21.23 in 3PS-Formulierung und V. 20.22.24 in 2PP-Formulierung. Vgl. RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 281.

⁶ Vgl. RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 283.

In V. 26-33 fehlt der Übermittlungsbefehl, die Verse sind Rede an Mose. Die Verbote V. 28 -32 sind formal uneinheitlich: Rind und Ziege sind nicht an einem Tag mit ihren Jungen zu schlachten (לא תשחטו V. 28),¹ und das Fleisch des Dankopfers ist am Tage des Opfers zu verzehren (V.30).² Endlich kommt als Paränese die Nicht-Entweihung von Gottes heiligen Namen (V 32).

Die *Festordnungen und Feiervorschriften* (23,1-44),³ mit denen der zweite Hauptteil des Heiligkeitgesetzes beginnt, scheinen einfach nachvollziehbar zu sein, doch fällt bei näherem Hinsehen auf, dass es einander widerstrebende Gliederungsprinzipien gibt: Nach LUCIANI⁴ geht es in den verschiedenen Reden Gottes um Sabbat שבת, Pascha פסח, Mazzot חג המצות (V. 1-8);⁵ Erstlinge ראשית, Wochenfest (V. 9-22); Lärmblasen חרושה (V. 23-25); Versöhnungstag יום הכפרים (V. 26-32); Laubhüttenfest חג הסוכות (V. 33-44).

Dieses Kapitel äußert mehr als alle anderen Passagen vorher, dass fast alle Belege von מקרא-קדש sehr eng mit dem sogenannten Sabbatsarbeitsverbot לא תעשו „keine Arbeit werdet ihr machen!“ (23,3)⁶ bzw. כל-מלאכת עבודה לא תעשו „keine Werkarbeit werdet ihr machen!“ (V. 7.8) verbunden sind.⁷ Das Erstlingsfrüchte-Fest und das Wochenfest (23,10-22) sind weitere Feste, die dann dargestellt werden. Zu den festspezifischen Ritualen und zur Konzeption des „Omertags“ (עמר) gibt es folgende Verbote: Vor diesem Tag darf kein Brot von neuem Getreide, kein geröstetes Korn und kein Jungkorn verzehrt werden (לא תאכלו ihr werdet nicht essen V. 14). An diesem Tag darf keine schwere Arbeit verrichten werden (כל-מלאכת עבודה לא תעשו V. 21 wie im V. 7.8). Weiterhin soll der Israelit sein Feld nicht bis zum äußersten Rand abernten (לא תחכלה „du wirst nicht tilgen“, V. 22bα) und keine Nachlese seiner Ernte halten (לא תלקט V. 22bβ).⁸

¹ Zum Thema vgl. HARAN, M., 1985, Böcklein, S. 140-158

² Vgl. GRÜNWALDT K., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 73.

³ Es finden sich nur Prohibitive: zehn in 2PP- und zwei in 2PS-Formulierung (2/10/0/0).

⁴ LUCIANI D., 2005, Sainteté, S.148-164.

⁵ In diesem Abschnitt findet es sich nur 3 Prohibitive über Arbeitsverbot.

⁶ EIN übersetzt: „...ihr dürft keine schwere Arbeit verrichten“; die LXX: „...πᾶν ἔργον λατρευτὸν οὐ ποιήσετε“; KJV: „... ye shall do no servile work therein“; NAS: „you shall not do any laborious work“; TOB: „vous ne ferez aucun travail pénible“; FBJ: „... vous ne ferez aucune œuvre servile“... Jeder von allen diesen Versionen wählt oder wechseln zwischen eine „Sklavenarbeit“ und eine „Werkarbeit“ in beiden Versen 7 und 8. Das Arbeitsverbot in der Formulierung כל-מלאכת עבודה bzw. כל-מלאכה ist ein Spezifikum der priesterlichen Texte (Ex 12,16; Lev 16,29; 23,3.7.8.21.25.28.31.35.36; Num 28,18.25.26; 29,1.7.12.35). Außerdem ist es nur noch in Jer 17,22 belegt. Das Arbeitsverbot in den dekalogischen Sabbatbestimmungen weicht demgegenüber durch die 2PS-Anrede ab (Ex 20,10b // Dt 5,14b).

⁷ Dieses spezielle formulierte Arbeitsverbot כל-מלאכת עבודה hat offenbar einen weniger kategorischen Sinn. Leichtere Arbeiten dürfen an den damit bezeichneten Tagen durchaus ausgeführt werden, nur die schwere Arbeit ist ausgeschlossen.

⁸ Darüber kommentiert LUCIANI D. (2005, Sainteté, S. 153): „Ces correspondances lexicales se renforcent de deux oppositions conceptuelles: «gerbe de prémices» (V. 10) qui symbolise le début de la récolte renvoie à «glanure» (v. 22) qui en marque la fin; le «don» de la terre par Dieu (v. 10) répond à «l'abandon» (v. 22) que l'Israélite doit faire d'une partie de sa récolte. Enfin, au plan de la syntaxe, les deux éléments encadrants commencent par une clause temporelle: «Quand vous viendrez ...» (v. 10) et «Et lorsque vous moissonnerez ...» (v. 22).

Der Rest der Verbote des Kapitels: Lärmblasetag (V. 23-25); Versöhnungstag (V. 26-32); Laubhüttenfest (V. 33-44) betrifft das Arbeitsverbot an Ruhetagen und Festen. Darum wird im siebten Monat, am ersten Tag des Monats, auch keine schwere Arbeit verrichtet (לא תעשו V. 25). Zweimal wird davor gewarnt, am Versöhnungstag Arbeit zu verrichten (לא תעשו V. 28.31). Dieses Verbot ist durch die Drohung hervorgehoben, dass Gott jeden, der die Ruhe übertritt, aus der Mitte des Volkes austilgen wird. Am fünfzehnten Tag des siebten Monats soll keine schwere Arbeit verrichtet werden (23,35). Am achten Tag der heiligen Versammlung wird keine schwere Arbeit verrichtet werden.

Das Thema des Kapitels 25 ist das *Sabbatjahr und Jubeljahr*. Dabei wird das Heilige Land als Gottesgabe dargestellt. Wir können es in zwei Teile gliedern:¹ das Grundprinzip des Sabbat- und Jubeljahrs (25, 1-13) mit zwei Unterabschnitten: Die Bestimmungen zum Sabbat- und Jubeljahr (V. 2-7, vier Prohibitive in 2PS), die Jubeljahrbestimmungen (V. 8-13 mit drei Prohibitiven); sowie die Solidaritätsvorschriften (25,14-55) mit fünf Perikopen: die Besitzverkäufe und -käufe (V.14-22, ein Prohibitiv und ein Vetitiv in 2PP), die Verwandten und Leviten (V. 23-34, drei Prohibitive in 3PS), der israelitische Sklave (V. 35-43, vier Prohibitive in 3PS und ein in 2PP und ein Vetitiv in 3PS), Sklaven und fremde Völker (V. 44-55 mit zwei Prohibitiven 3PS).

In der ersten Perikope (V. 2-7) wird verboten, dass man im siebten Jahr aussät לא תזרע *du wirst nicht besäen* V. 4bα) und seinen Weinberg beschneidet (לא תזמר *du wirst nicht schneiteln* V. 4bβ). Der Nachwuchs der Getreideernte soll nicht geerntet werden (לא תקצר *du wirst nicht ernten* V. 5aα) und das „Freigewachsene“ der Weintrauben nicht gelesen werden (לא תבצר *du wirst nicht lesen* V. 5aβ).² V. 11 der folgenden Perikope wiederholt dies bzw. fasst V. 4-5 zusammen: „Jubeljahr ist es, das Jahr der fünfzig Jahre ist es für euch! Ihr werdet nicht säen לא תזרע (*du wirst nicht säen*)! Und ihr werdet nicht ernten ולא תקצרו, *was in ihm nachwächst!* Und ihr werdet nicht lesen ולא תבצרו, *was in ihm frei wächst!*“

Bezüglich Kauf bzw. Verkauf zwischen Israeliten ist es nicht erlaubt, dass einer seinen Bruder oder seinen Stammgenossen עמיתו (V.17) unter Druck setzt (אל-תונו איש את-אחיו) *bedrückt ihr nicht (einander,) ein Mensch seinen Bruder!* 25,14)³.

¹ Unser Versuch hier hat nichts zu tun mit allen anderen Gliederungen der von uns gekannten Forscher: z.B. LUCIANI D., 2005, Sainteté, S. 177-183; ALBERTZ, R., 1995, Jubeljahr, S. 346-347; CRÜSEMANN, F., 1995, Heiligkeitgesetz, S. 93-96 usw. Die beiden Teile und Titeln sind von RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 347-364.

² Dieser Satz wird unterschiedlich übersetzt: LXX: „kai. ta. auvto,mata avnabai,nonta tou/ avgrou/ sou ouvkv evkqeri,seij kai. th.n stafuhl.n tou/ a`gia,smato,j sou ouvkv evktrugh,seij...“; EIN: „Den Nachwuchs deiner Ernte sollst du nicht ernten, und die Trauben deines nicht beschnittenen Weinstockes sollst du nicht lesen...“; FBJ: „tu ne moissonneras pas tes épis, qui ne seront pas mis en gerbe, et tu ne vendangeras pas tes raisins, qui ne seront pas émondés“; KJV: „That which groweth of its own accord of thy harvest thou shalt not reap, neither gather the grapes of thy vine undressed“; NAS: „Your harvest's aftergrowth you shall not reap, and your grapes of untrimmed vines you shall not gather“ TOB: „tu ne moissonneras pas ce qui aura poussé tout seul depuis la dernière moisson, tu ne vendangeras pas les grappes de ta vigne en broussaille“.

³ Die verschiedenen Versionen unterstreichen die Schwierigkeit der Übersetzung des Vetitivs in 2PP-Formulierung + איש. FBJ: „... que nul ne lèse son frère!“; EIN übersetzt: „... sollt ihr einander nicht übervorteilen“; LXT: „... μη θλιβέτω ἄνθρωπος τὸν πλησίον“; KJV: „... ye shall not oppress one

Das Heilige Land gehört Gott, darum soll kein Landstück endgültig verkauft werden (לא תמכר Nip Imp vom Verb מכר *verkaufen*, 25,23). Falls ein Verwandter nicht ein durch seinen Bruder gekauftes Haus ausgelöst hat, muss der Käufer es im Jubeljahr nicht verlassen (לא יצא ביבול V. 30). Aber eine Flur vom Weideland der Städte der Leviten darf nicht verkauft werden (לא ימכר V. 25,34).

Von einem verarmten Israeliten soll sein Bruder weder Zins noch Wucher nehmen (אל-תקח מאתו, nimm von ihm..., 25,36) und ihn keine Sklavenarbeit tun lassen (לא-תעבד בו) *du wirst nicht (in Bezug auf) ihn versklaven* V. 39)¹. Niemand soll ihm Geld oder Nahrung gegen Zins oder gegen Zuschlag geben (לא-תתן V. 37a.b)! Im gleichen Sinn wie im V. 36.39 werden die Israeliten in V. 42 nicht (so) verkauft werden (לא ימכרו), Nip vom Verb מכר (wie) ein Sklave verkauft wird und man wird nicht über sie herrschen (לא-תדרה בו V. 43) mit Gewalt.

Der letzte Paragraph (25,44-55) setzt schließlich das Thema des vierten fort. Die hier erhaltenen Verbote wiederholen diesen letzten Befehl: (לא-תדרה בו בפרך V. 46.53).

Das Kapitel 26 enthält drei Prohibitive in 2PP, nur in V. 1 ist das Thema Fremdgötter- und Gottesbildverbot: Ihr werdet euch keine Götzen machen (לא-תעשו), euch weder ein Gottesbild noch ein Steinmal aufstellen (לא-תקימו) und in eurem Land keine Steine mit Bildwerken aufrichten (לא תתנו) (*Ihr werdet nicht geben*).

Das Kapitel 27 fasst Vorschriften über Gelübde und Weihegaben zusammen. Es legt verschiedene Möglichkeiten dar, in welcher Gestalt Gelübde eingelöst und Weihegut dem Heiligtum übergeben werden kann. Was Opfertiere anbelangt, darf man sie weder auswechseln (לא יחליפנו V. 10a) noch vertauschen (ולא-ימיר V. 10aβ).²

Nichts von dem, was ein Mann von seinem Eigentum an Mensch, Vieh und Feldbesitz als Banngut dem Herrn geweiht hat, darf verkauft (לא ימכר, wie in 25,42) oder ausgelöst werden (לא יגאל V. 28). Und kein menschliches Wesen, das als Banngut geweiht wird, kann zurückgekauft werden (לא ימכר V. 29, wie nochmal in 25,42). V. 33 schließt das Kapitel mit der Zusammenfassung und dem Nachdruck durch drei Prohibitive auf das in diesem Paragraph Gesagte: Man soll nicht zwischen dem Guten und dem Schlechten unterscheiden (לא יבקר) und keinen Tausch vornehmen (ולא ימירנו)... es darf nicht ausgelöst werden (לא יגאל).

another“; NAS: „... you shall not wrong one another“; TOB: „...que nul d'entre vous n'exploite son frère“.

¹ Die Übersetzungen unterstreichen die Schwierigkeit der Bedeutung von ב: LXX: „... καὶ παρὰ τοῦ σου οὐ δουλεύσει σοι δουλείαν οἰκέτου“; EIN: „... darfst du ihm keine Sklavenarbeit auferlegen“; FBJ: „... tu ne lui imposeras pas un travail d'esclave“; TOB: „... tu ne l'asserviras pas à une tâche d'esclave“; KJV: „... thou shalt not compel him to serve as a bondservant“; NAS: „... you shall not subject him to a slave's service“.

² Das Kapitel legt sieben Möglichkeiten dar: 1. Geldspenden (27,2-8); 2. Tiere (27,9-13); 3. Häuser (27,14f); 4. Grundstücke (27,16-25); 5. Erstlinge (27,26f); 6. Banngut (27,29); 7. Der Zehnte (27,30-33). Von diesen Vorschriften gibt es sieben Prohibitive in 3PS-Formulierung: (V.10a.b.28.29.33a.c) und ein in 2PP-Formulierung (V.33b).

1.4- Numeri

Das Buch Numeri stellt den Weg der Israeliten nach dem Aufbruch vom Sinai bis in das Ostjordanland hinein dar. Im Einzelnen ist das Buch Numeri nicht planvoll aufgebaut. Traditionell wird das Buch in zwei Teile gegliedert:¹ Teil I schildert die Vorbereitungen für den Aufbruch am Sinai (1,1-10,10).² Teil II erzählt die Geschehnisse auf der Wüstenwanderung (11-36,13).³ SCHMIDT sieht sogar drei Teile:

„Das Buch besteht m. E. aus drei Teilen. In dem Ersten (1,1-10,10) sind die Israeliten noch in der Wüste Sinai. Er gehört zu dem großen Komplex „Israel am Sinai“, der in Ex 19,1 beginnt. Die Aufbruchsnotiz in 10,11f markiert einen Einschnitt. Der zweite Teil (10,11-21,35) berichtet über den Zeitraum vom Aufbruch der Israeliten aus der Wüste Sinai bis zu ihrem Sieg über Og, den König von Baschan. Der dritte Teil (22,1-36,13) beginnt mit der Aufbruchs- und Lagernotiz in 22,1. In ihm wird über den Aufenthalt der Israeliten in den Steppengebieten von Moab gegenüber von Jericho berichtet. Dort hatten sie östlich des Jordans die Grenze zum Westjordanland erreicht, das ihnen Gott verheißen hatte.“⁴

Man kann die Verbote des ersten Teiles in drei Unterteile fassen: 1. Der Kreis der Leviten (1-5 mit den zwei Verboten von 1,49 in 2PS; die drei von 3,1-5,10 in 3PP und die zwei von 5,11-31 in 2PS); 2. das Gelübde und Dienst der Priester (6-8 mit neun Prohibitiven in 3PS) und 3. das Paschafest (9-10 mit drei Prohibitiven in 3PP).

Die Verbote von 1,49 unterstreichen die Sonderrolle des Stammes Levi, der weder gemustert (לֹא חָפָקָד) noch gezählt werden darf (לֹא חָשָׂא). Die drei kommenden Verbote (in Pl) sind auf die Leviten bezogen: Sie dürfen das Heilige nicht berühren (וְלֹא יִגְעוּ אֶל־הַקֹּדֶשׁ 4,15), sonst müssen sie sterben; sie werden dafür sorgen, dass die Sippen des Stammes der Kehatiter nicht aus ihrem Kreis ausgerottet werden (אֶל־תִּכְרִיתוּ אֶת־שִׁבְטֵי מִשְׁפַּחַת מִחִינֵהֶם... streichen nicht weg!)⁵ und werden nicht ihre Lager (KJV: *their camps*, ...) unrein machen (וְלֹא יִטְמָא), in dem Gott mitten unter ihnen wohnt.

Beim Eifersuchtsopfer darf der Mann kein Öl auf das zehntel Efa Gerstenmehl gießen (לֹא יִצֹק) und keinen Weihrauch darauf streuen (וְלֹא יִתֵּן עָלָיו Verb נתן, *du wirst nicht darauf tun*).

Im zweiten Textunterteil ist zuerst das *Nasiräergelübde* (6,1-21) zu unterscheiden, das sieben Prohibitive in 2PS⁶ über die Verunreinigung des „Naziräertums“ enthält. Der

¹ Vgl. die Gliederung von EIN., oder von SCHARBERT J., 1992, Numeri.

² Dieser Teil fasst größtenteils verstreute Verbote und nur einen Verbotskorpus 6,3-7; es finden sich Prohibitive (4/0/9/5) und ein Vetitiv (0/1/0/0).

³ Der zweite Teil enthält auch verstreute Verbote, aber mit mehr Verbotskorpora: 18,3-32; 28,18-29,35 und 35,30-36,9.

⁴ SCHMIDT L., 2004, Numeri, S. 1.

⁵ Die Übersetzungen stimmen sich über den Inhalt, aber nicht über die Form: TOB: « N'exposez pas le groupe des clans de Qehath à être retranché du milieu des lévites » ; FBJ : « Ne retranchez pas du nombre des Lévites la tribu des clans Qehatites » ; LXT: « μὴ ὀλεθρεύσητε (Subj. Aorist active, 2PP von ὀλεθρεύω *to kill, to destroy*) τῆς φυλῆς τὸν δῆμον τὸν Κεαθ ἐκ μέσου τῶν Λευιτῶν » ; KJV: „Cut ye not off the tribe of the families of the Kohathites from among the Levites“; NAS: “Do not let the tribe of the families of the Kohathites be cut off from among the Levites”...

⁶ Alle Verbote über das Nasiräergelübde (6,3-7) und den Dienst der Leviten (8,25f) sind Prohibitive in 2PS (9/0/0/0).

Nazir (נזיר) (oder die Nazirah נזירה) wird keinen gegorenen Wein und kein gegorenes Bier, auch keinen Traubensaft trinken (לא ישתה 6,3bαβ), er (oder sie) wird weder frische noch getrocknete Trauben oder etwas, das von Weinreben stammt, essen (לא יאכל 6,3bδ.4). Während seiner Nazir-Zeit wird auch kein Schermesser sein Haupt berühren (לא יעברו 6,5).¹ Solange er sich dem Herrn als Nasir geweiht hat, wird er auch nicht in die Nähe eines Toten kommen (לא יבא 6,6) und er wird sich (selbst) nicht einmal an seinen Verwandten verunreinigen (לא יטמא Verb Hit Imp, 6,7).²

Davon ist zu unterscheiden der Dienst der Leviten: Mit fünfzig Jahren braucht ein Levit keinen Dienst mehr zu tun (ולא יעבד עוד) und er wird nicht mehr dienen (8,25.26), er kann aber am Offenbarungszelt seinen Brüdern bei der Ausübung ihrer Pflichten helfen.³

Der dritte Textabschnitt gibt Ordnungen über das Paschafest. Beim Paschamahl werden die Teilnehmer davon nichts bis zum nächsten Morgen übriglassen (לא ישאירו) und sollen an dem Paschalamm keinen Knochen zerbrechen (לא ישבירו). Und wenn die Versammlung einberufen wird, dann wird nicht mit großem Lärm geblasen.

Der zweite große Teil des Buches Numeri enthält die Geschehnisse vom Aufbruch am Sinai bis zum Sieg über den König von Baschan (10,11-21,35). Hier ist die Perikope 18,1-32 (*Bestimmungen für Priester und Leviten*) herauszustellen; sie enthält nur Prohibitive (ohne Vetitive und Präventive) und ist besser gegliedert.

Die Erzählungen vom Aufbruch vom Sinai bis zum Aufruhr Korachs (13,1-17,28) ⁴ enthalten formal und thematisch unterschiedlichste Verbote. Das Volk wird in 14,9 durch die Mose Intervention unterwiesen (dreimal in Vetitiv), sich nicht gegen den Herrn aufzulehnen (אל-תמרדו lehnt nicht auf!) und keine Angst (אל-תיראו V. 9bα bzw. אל-תיראם V. 9bβ) vor den Leuten in jenem Land zu haben. Vor dem Kampf gegen die Amalekiter und die Kanaaniter sollen sie nicht den Berg hinauf ziehen (אל-תעלו zieht nicht hinauf! 14,42a), sonst werden sie von den Feinden nur geschlagen werden (ולא תנבחו und ihr werdet nicht geschlagen).⁵ Niemand soll von dem anrühren (ואל-תנגעו und rührt nicht an! 16,26bα), was den Sündern gehört, sonst werden sie auch wegen aller ihrer Sünden hingerafft (פן-תספו 16,26bβ).⁶ Kein Unbefugter, keiner, der nicht zu den Nachkommen Aarons gehört, darf sich dem Herrn nähern (לא-יקרב 17,5a), um für ihn Weihrauch zu verbrennen; sonst geht es ihm genauso (ולא-יהיה und es wird

¹ Das frei wachsende Haupthaar gilt nicht nur als Zeichen männlicher Kraft (vgl. Ri 16,19 mit Samson), der männlichen Schönheit (vgl. 2Sam 14,26; 18,9 mit Absalom), aber auch als Zeichen der geistlichen Kraft, der göttlichen Kontemplation, des Dienstes und Verbindung mit dem Tempel (vgl. 1Sam 1,11 mit Samuel)...

² Vgl. Lev 21,1-6.

³ Vgl. SCHARBERT J., 1992, Numeri, S. 39.

⁴ Dieser Textabschnitt (13-17) ist eine Erinnerungserzählung, vgl. SCHMIDT, L., 2002, Num 13-14, S. 40-58, Die Kundschaftererzählung enthält nur wenige, thematisch zersplitterte Verbote aber in unterschiedlich Formulierungen: Prohibitive (0/1/2/0), Vetitive (0/5/0/0) und Präventive (0/1/0/0)

⁵ Die französischen Versionen übersetzen den V. 14,49b mit einem anderen Vetitiv: FBJ: « ne vous faites pas battre par vos ennemis » und TOB: « n'allez pas vous faire battre par vos ennemis ». Die NAS übersetzt mit der Sorge: „lest you be struck down before your enemies“. In der Tat es ist nur eine Konsequenz, eine Folge des ersten Teiles: Sie sollen nicht hinaufsteigen, denn der Herr ist nicht mit ihnen, und sie werden nicht von ihren Feinden geschlagen.

⁶ Vgl. STAUBLI T., 1996, Bücher, S. 266. Zur weiteren Lesung siehe LUX R., 1995, Erde, S. 187-216.

[ihm] nicht geschehen 17,5c), wie es der Herr durch Mose dem Korach und seinem Anhang angekündigt hatte.

Dann kommt der ziemlich straff organisierte Unterabschnitt des Teiles über die Bestimmungen für Priester und Leviten (18,1-32).¹ Die Priester werden für allfällige künftige Übertretungen im Bezug auf Heiligtum (lokal) und Priestertum (personal) verantwortlich gemacht. Zuerst dürfen die Brüder des Stammes Levi den heiligen Geräten und dem Altar nicht zu nahe kommen (לא יקרבו *werden nicht nähern* V. 3)² bzw. kein Unbefugter darf in ihre Nähe kommen (לא יקרב אליכם *wird euch nicht nähern* V. 4), auch kein Israelit darf künftig in die Nähe des Offenbarungszeltes kommen (ולא יקרבו *werden nicht nähern* V. 22). Die Erstlinge von Rind, von Schaf oder von Ziege darf man nicht auslösen (לא תפדה *du darfst nicht auslösen* V. 17); sie sind heilig. Aaron soll in dem Land keinen erblichen Besitz haben (לא תחול *du wirst nicht besitzen* V. 20b); ihm gehört kein Besitzanteil (לא יהיה לך *wird nicht für dich sein* V. 20c); denn JHWH ist sein Besitz und sein Erbteil. Auch sollen die Leviten unter den Israeliten keinen Erbbesitz haben (לא יחולו *werden nicht besitzen* V. 23.24).³ Und wenn die Leviten selbst das Beste abzugeben haben, dürfen sie keine Sünde auf sich laden (ולא תשא עליו חטא *und ihr werdet nicht wegen ihm eine Sünde tragen* 18,32), und sie dürfen die heiligen Gaben der Israeliten nicht entweihen (לא תחללו *ihr werdet nicht entweihen*).

Das letzte Verbot des Unterteiles in 21,34 ist nochmal im Kontext des Kampfes eine Ermutigung Moses durch Gott; es lautet: „Hab keine Angst vor ihm“ (אל-חירא) wie in 14,9b.c.

Mit 22,1 beginnt der dritte Textteil des Buches Numeri, der vom Aufenthalt der Israeliten „in den Steppengebieten von Moab“ berichtet. Hier kann man leicht zwei große Verbotskorpora (28,18-29,35 und 35,30-34), die an die in Singular formulierten Versen 22,12 und 36,7f angrenzen, bemerken. Die zwei Verbote von 22,12 zeigen die Verwünschung Israels durch Bileam (und Balaak). Gott antwortet Bileam: „Geh nicht mit! (לא תלך עמם) *du wirst nicht mit ihnen gehen*, 12a), Verfluch das Volk nicht (לא תאר *verwünsch nicht*, 12b); denn es ist gesegnet.

Der Unterteil 28,18-29,35 mit sieben Prohibitiven in 2PP beinhaltet nur das Arbeitsverbot an den Festtagen: man darf keine schwere Arbeit verrichten (כל-מלאכה *Ihr werdet keine [einzige] Werkarbeit machen* 28,18.25.26; 29,1.12.35) bzw. keine Arbeit verrichten (כל-מלאכה לא תעשו *Ihr werdet keine [einzige] Arbeit machen* 29,7).“⁴

Die Prohibitive des zweiten Unterteils (35,1-34) fangen mit einer 2PS (35,30) an, in dem Gott anordnet, dass man im Tötungsfall einen Menschen nicht aufgrund der Aussage nur eines einzigen Zeugen töten darf (לא-יענה בנפש למוות *man wird nicht*

¹ Dieser Textteil enthält nur Prohibitive (2/2/2/5), die Verse 4-20 sind in Singular (2PS und 3PS).

² Nochmals wird der Vorrang der Priester gegenüber den Leviten ausdrücklich festgehalten (Distanz) – die Todesstrafe kann schlimmstenfalls auch zur Anwendung kommen – aber auch die Zuordnung der Leviten zu den Priestern wird hervorgehoben (Nähe).

³ Vgl. SCHMIDT L., 2004, Numeri, S. 81-82.

⁴ Vgl. SEEBASS H., 2007, Numeri, S. 249; vgl. auch GERTZ J.C., 1996, Passa-Massot-Ordnung, S. 56-80. Vgl. FISHER L.R., A., 1970, Calendar, S. 485-501. Auch vgl. LEVINE B.A., 1965, Tabernacle, S. 307-318.

aussagen zu sterben 35,30). Dann folgen im selben Paragraph vier 2PP (V. 31-34). Für eine bessere soziale Gerechtigkeit sollen die Leviten kein Sühnegeld annehmen (ולא־תקחו, 35,31.32) für das Leben eines Mörders, der schuldig gesprochen; er muss zum Tod verurteilt werden. Auch von einem in eine Asylstadt Geflohenen dar kein Sühnegeld angenommen werden, sodass er vor dem Tod des Hohepriesters in die Heimat zurückkehren könnte. Falls sie nicht so verfahren, wird das Land durch Blut entweiht (ולא־תחניפו) *ihr dürft nicht entweihen* 35,33) oder verunreinigt (ולא־תטמא) *ihr dürft nicht verunreinigen* 35,34).¹

Die zwei letzten Prohibitive in 3PS (36,7.9) verbieten, den Erbbesitz von einem Stamm auf den andern zu übergehen (ולא־תסב).

1.5- Deuteronomium

Am Ende des Buches Numeri steht Israel im moabitischen Land kurz vor der Eroberung des verheißenen Landes. Mose hält an diesem markanten Wendepunkt der Geschichte Israels eine Rede.² Unter „Deuteronomium“ („Zweitgesetz“) könnte man auch eine Zweitausfertigung des Gesetzes verstehen. Es sind die letzten Worte Moses (הַדְּבָרִים) an das ganze Volk (1,1; 34,12) vor seinem Tod, gleichsam sein Testament im Sinne einer Wiederholung der Gesetzgebung vom Sinai, jetzt Horeb genannt, in einer neuen Zeit, vor einer anderen Generation und an einem anderen Ort. Eigenartig ist in Dt 1,8b, dass hier nicht allein die Erzväter - wie bisher gewohnt - die Adressaten des Schwures Gottes sind (vgl. Dt 6,10.18.23; 7,13; 8,1; 26,3.15; 28,11; 31,20; 34,4), sondern dass sie schon zusammen mit ihren Nachkommen als Empfänger des verheißenen Landes erscheinen (vgl. sonst in Dt 1,35; 10,11; 11, 9.21; 30,20; 31,7).

Gewöhnlich unterteilt man das Buch nach markanten Überschriften, die sich in 1,1; 4,44; 28,69; 33,1 finden. Es sind *vier Blöcke*: Rückblick und Ermahnung (1-4), Gesetzbuch nach dem Bundesschema (5-28), Texte vom Moab-Bundesschluß (29-32) und Segen und Tod des Mose (33).³

Die erste Rede Moses, *Rückblick und Ermahnung* (1-4), erzählt über Moses Führung in das Ostjordanland. Die Verbote dieses Teiles können wir formal in drei Unterteile gliedern: Wanderung in der Wüste (1,6-46),⁴ Israel im Ostjordanland (2,1-3,29)⁵ und Ermahnung und Ausblick (4,1-40)⁶

¹ Vgl. STAUBLI T., 1996, Bücher, S. 345. Vgl. RUWE A, 2000, Zusammenwirken, S. 190-221.

² Vgl. Bibliographie zum Dt: z.B. OTTO E., 2012, Deuteronomium; NIELSEN E., 1995, Deuteronomium, S. 1-13; BRAULIK G., 2004, Theorien, S. 191-202; PERLITT L., 1990, Deuteronomium; DRIVER S. R., A., 1895, Commentary; TIGAY J. H., 1996, Deuteronomy.

³ Es gibt weitere Einleitungen (z.B. 6,1; 12,1...) und andere Merkmale, die hier differenzierter untergliedern lassen: Erzähler (1,1-5; 4,41-43; 4,44-5,1aß; 27,1a.9a.11aß), Rede von Mose (1,6-4,40; 5,1c-26,19; ...), Einschübe in den Reden: 2,10-12.; 2,20-23; 10,6-9) ...

⁴ Dieser Unterteil enthält **sieben Prohibitive**(1/6/0/0), nur zwei Vetitive (2/0/0/0) und keinen Präventiv (0/0/0/0).

⁵ Hier sind ein Prohibitiv(0/1/0/0), **sechs Vetitive** (5/1/0/0) und kein Präventiv (0/0/0/0) zu finden.

⁶ Der letzte Unterteil enthält zwei Prohibitive (0/2/0/0), keine Vetitive (0/0/0/0) und **vier Präventive** (1/2/0/1).

Vor dem Aufbruch vom Horeb warnt Gott die Richter, vor Gericht kein Ansehen der Person zu kennen (לֹא-תִכְיוֹר פְּנִים 1,17a) und sich vor angesehenen Leuten nicht zu fürchten (לֹא תִהְיוּ לֵאמֹר 1,17bα).¹ Dann wiederholt Mose den Auftrag Gottes an Israel, das verheißene Land zu übernehmen: Zuerst in der 2PS-Vetitiv: *Fürchte dich nicht* (1,21bα; 3,2aβ) und *und erschrick nicht!* (1,21bβ),² dann in 2PP-Prohibitiv: *Erschreckt nicht und fürchtet euch nicht* (1,29). Er übermittelt an das Volk, was Gott beschlossen hat: „*du wirst nicht in das Land hineinziehen*“ לֹא-תִבְנֶה שָׁם (1,37) und das Kampfverbot an Israel *und nicht kämpfen* (1,42).

Dasselbe Thema eröffnet den zweiten Unterteil: Israel soll im Ostjordanland friedlich mit den Edomitern umgehen (2,5 *lasst (lass) euch (dich) mit ihnen nicht in einen Kampf ein*) bzw. mit den Moabiten und den Amonitern (2,9.19b *lass dich nicht in einen Kampf ein* 2,9.19b, 2,19a).³ Noch einmal folgt der Befehl über die Furchtlosigkeit in dem einzigen Prohibitiv des Abschnitts *Ihr werdet sie nicht fürchten* (3,22), der seine Begründung im selben Vers hat (Gott selber kämpft für sie, vgl. 1,30). Zum Schluss des Abschnitts sagt Gott auf eine Gnadenbitte Moses hin: „*Genug mit dir! Sprich nicht weiter über diese Sache zu mir*“ 3,26.⁴

Der letzte Abschnitt beginnt mit einem 2PP-Prohibitiv (4,2). Er beinhaltet Mahnungen zum Einhalten der Gebote JHWHs, die die Bedingung für das Hineinkommen ins Land und für ein gelungenes Leben in ihm sind (V. 1.40). Am Anfang dieses Ermahnungsteiles verbietet Gott, irgendetwas seinem Wort hinzuzufügen (*ihr werdet nicht hinzufügen* 4,2aα) oder wegzunehmen (*ihr werdet nicht wegnehmen* 4,2aβ).⁵ Die folgende Mahnungen Moses sind durch zwei Imperative – *nur hüte dich und achte wohl auf dein Leben* – eingeführt, in denen Mose zuerst Israels Aufmerksamkeit auf die Ereignisse und die Worte Gottes lenkt: *dass du nicht vergisst* 4,9b, 4,9c.⁶ Dann mahnt er sie, nicht mit Gottesbildnissen, Statuen und Abbilden in ihr Verderben zu laufen – *dass ihr nicht frevelt* 4,16 – und den Bund Gottes nicht zu vergessen – *dass ihr nicht vergesst* 4,23.

Der Bericht über die *Kundgabe* des für das Bundesvolk grundlegenden Gesetzes, des Dekalogs (5,1-6,3) bildet den Hauptinhalt des größten Teils des Buches Dt (5-28).⁷ Die

¹ Der Richter soll als Repräsentant Gottes richten, und Gott ergreift im Gericht gegen niemanden Partei, 10,17. Vgl. Spr 24,23; 28,21. V. 17b wurde mit לֹא gebaut, in der Tat benutzt Dt לֹא und אֵל beim Furchtbefehl unterschiedlich. Die anderen Bücher benutzen nur לֹא und Gn benutzt אֵל.

² Vgl. VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 34-35.

³ Die Edomiter werden hier als Nachkommen Esaus identifiziert. Sie sind Israels „Brüder“ (vgl. 23,8; Am 1,11; Obd 10,12; Mal 1,2) Vgl. BRAULIK, G., 2000, Deuteronomium, S. 31; vgl. auch VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 50-51.

⁴ Dieser Vetitiv begründet sich durch den Injunktiv רַב־לֶךְ *genug (für dich)* und wird dadurch verstärkt.

⁵ Vgl. FISHBANE M., 1985, Varia, S. 350-352; vgl. auch LEVINSON B., 2006, hinzufügen, S. 157-183.

⁶ Die „Ereignisse“ und die „Worte“ sind eine Doppelübersetzung von Hebr. הַדְּבָרִים, das hier auf „Hören“ und „Sehen“ bezogen ist. Horebtheophanie und Dekalog sind als Einheit zu sehen. Ebenso 4,32.

⁷ Dieser erste Abschnitt enthält die Zehn Gebote nur als Prohibitiv 2PS-formuliert (vgl. Ex 20 mit zwölf Prohibitiven) und einen Prohibitiv in 3PP.

Zehn Gebote (V. 6-21) werden dem Volk als ein Text, den JHWH am Sinai direkt an das Volk adressiert hat, verkündet, was ihre besondere Würde signalisiert.¹ Der Dekalogtext in Dt ist analog zum Paralleltext in Ex 20,1-17 und mit ihm gleich hinsichtlich der Struktur. In Ex 20 hat der Dekalog vor allem die Funktion, das Bundesbuch in Ex 20,22-23,33 vorzubereiten und zu diesem hinzuführen.² Er gibt jeder weiteren Willensoffenbarung Gottes am Sinai einen hermeneutischen Richtungssinn. Das gilt in einem noch höheren Grad für seine neue Position in Dt 5, wo er als Gottesoffenbarung sui generis das Vorzeichen für die späteren „Satzungen und Rechte“ bildet.³

Zwischen den beiden Dekalogfassungen von Ex 20,2-17 und Dt 5,6-21 lassen sich insgesamt zwanzig Unterschiede erkennen. Fast alle Prohibitive sind gleich, die Begehrensverbote erscheinen in Dt 5,21 in der umgekehrten Reihenfolge von Ex 20, 17, wobei Dt 5, 21 von Ex 20,17 abweichend außerdem zwei verschiedene Verben für „begehren“ verwendet (לֹא תַחְמוֹד *du wirst nicht trachten nach* und לֹא תִבְהַמֵּן *du wirst nicht begehren*).

Die übrigen „Satzungen und Rechte“ nach dem Dekalog, die im nachfolgenden Gesetz aufgeführt sind, werden wegen der Angst des Volkes zuerst privat allein Mose mitgeteilt, damit er sie dem Volk weitergebe (5,22-6,3). Das unterstreicht die prophetische Mittlerrolle von Mose. Gott sagt ihm, die Israeliten sollen weder rechts noch links von seinen Gesetzen abweichen (לֹא תִסְרוּ *ihr werdet nicht abweichen* 5,32b).

Die vier Verbote des weiteren Unterabschnittes befassen sich mit Liebe und Furcht Gottes, (6,4-25), warnen vor dem Vergessen JHWHs (לֹא תִשְׁכַּח אֶת־יְהוָה *hüte dich, dass du nicht JHWH vergisst* 6,12), untersagen, anderen Göttern nachzufolgen (לֹא תִלְכוּ *Ihr dürft nicht nachfolgen* 6,14), damit der Zorn JHWHs nicht entbrenne (לֹא תִיָּהַר *6,15*) und schließen mit der Prohibition, Gott auf die Probe zu stellen (לֹא תִנְסֶה *6,16*).

Dt 7-8 kümmert sich um den Aufenthalt Israels inmitten der Völker des Landes,⁴ mit denen es keinen Vertrag schließen darf (לֹא תִכְרֹת *7,2a*) und die es nicht verschonen soll (וְלֹא תַחֲנֹם *und du wirst nicht über sie erbarmen* 7,2b).⁵ Israel soll sich nicht mit ihnen verschwägern (לֹא תִחַתֵּן *7,3*).⁶ Es soll in sich kein Mitleid mit ihnen aufsteigen lassen⁷ (לֹא תִחַם עֵינֶךָ *dein Auge wird nicht mit Mitleid blicken* 7,16b vgl. 7,2b), ihren Göttern nicht dienen (וְלֹא תַעֲבֹד *7,16c*) und vor ihnen keine Furcht haben (לֹא תִירָא *du wirst dich*

¹ Vgl. JUNGBAUER H., 2002, Ehre, S. 16-19; KAISER O., 2003, Gott, S. 15f; VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 128.

² Diese Arbeit versucht eher die Besonderheit des Dekalogs im Vergleich zu den üblichen Verboten der Torah. BRAULIK, G., 2000, Deuteronomium, S. 49 ist der Meinung: Nach den vielfältigen und auch unterschiedlichen Kommentierungen durch die Einzelbestimmungen kann der Dekalog weder historisch noch theologisch als zeitlos gültiger Sittlichkeitskatalog der Bibel verselbständigt und von seiner – alttestamentlichen und neutestamentlichen – konkreten Aktualisierung getrennt werden. Schon gar nicht darf man ihn als Summe eines allgemeingültigen Menschheitsethos missverstehen.

³ Vgl. KÖCKERT, M., 2004, Auslegung, S. 23-68.

⁴ Dieser Teil enthält Verbote in 2PS-Formulierung (zwölf Prohibitive und zwei Präventive).

⁵ Die Wendung לֹא תַחֲנֹם nur hier und 28,50 in Dt, sonst wird der Ausdruck עֵינֶיךָ *dein Auge soll nicht mit Mitleid blicken* benutzt, vgl. 7,16; 13,9; 19,13.21; 25,12.

⁶ Vgl. Gn 34,9 und Jos 23,12.

⁷ Die TOB-Übersetzung („sans t'attendrir sur eux“) ist der EIN-Übersetzung nahe.

nicht fürchten 7,18a) bzw. nicht erschreckt zurückweichen (לא תערץ *du wirst nicht erschrecken* 7,21). Während des Krieges soll niemand Silber oder Gold an sich nehmen (לא תחמד... עליהם *du wirst nicht für dich nehmen* 7,25ca), damit man nicht in eine Falle läuft (פן תוקש בו) *damit du dadurch nicht zu Falle wirst* 7,25cb) und man soll keinen Greuel in ein Israels Haus bringen (ולא תביא *und du wirst nicht hinbringen* 7,26a). Dieselbe Warnung in 6,12 (dass du nicht Gott vergisst פן תשכח 8,11) schließt die Verbote dieses Teiles.

Dt 9,1-10,11 ist seinem Hauptinhalt nach eine *Geschichte von der Sünde Israels*, die seinen Anfang schon auf dem heiligen Boden des Horeb nahm. In literarischer Hinsicht bestehen die Verbote dieser Erzählung aus vier Vetitiven (in 2PS V. 4.7.26.27) und einem Präventiv (V. 28 überraschend in 3PP). Diese sind Belehrungen, in denen Israel angezeigt wird, wegen seiner Abenteuer nicht zu meinen (אל תאמר בלבבך *sag nicht in deinem Herz* 9,4), dass es im Recht ist und nicht zu vergessen (אל תשכח *vergiss nicht* 9,7), dass es in der Wüste den Unwillen des Herrn erregt hat.¹ Mose bittet Gott, kein Verderben über sein Volk zu bringen (אל תשחת עמך *vernichte nicht dein Volk* 9,26) und den Starrsinn dieses Volkes nicht zu beachten (אל תפן אל קשי העם הזה *Kehre dich nicht an die Halsstarrigkeit dieses Volkes* 9,27). Damit soll vermieden werden, dass in dem Land jemand etwas gegen JHWH sagt (פן יאמרו) *damit sie nicht sagen,* 9,28).

Die weitere Rede Moses zum Volk (10,12-12,31) enthält zwei Themen („*Bundestreue und Landbesitz*“ 10,12-11,32 bzw. „*Kult und Opfer*“), der Form nach aber bildet sie eine Einheit mit dem gewohnten Wechsel zwischen 2PP (10,16) und 2PS (12,17-25).² Die Israeliten werden hier angesprochen, nicht länger halsstarrig zu sein (לא תקשי עוד) *ihr werdet nicht mehr halsstarrig sein* 10,16) und das Herz nicht verführen zu lassen (פן יפתה לבבכם) *dass sich ihr Herz nicht verführen lassen* 11,16).³ Sie sollen nicht wie andere Völker handeln (לא תעשון כן) *ihr werdet nicht so verfahren* 12,4) bzw. wie heute (V. 8).⁴

Die Rede Moses wird jetzt in Sing. verkündet, außer V. 16. Der Israelit soll sich in Acht nehmen, seine Brandopfertiere nicht an irgendeiner Stätte zu verbrennen (פן תעלה) *dass*

¹ Der Befehl ist hier durch זכר *erinnere dich* verstärkt (vgl. Ex 20,8). Dieses Warnwort fordert nicht nur eine Erinnerung ein, sondern eine stärkere Achtsamkeit.

² Die Prohibitive der Perikope sind in 2PP (10,16-12,8) und 2PS (12,13-25 außer V. 16), die Präventive in 2PS (12,13.19) und in 3PS (11,16).

³ Einerseits legen einige Versionen den hebräischen Text und LXX „πρόσεχε σεαυτῷ μὴ πλατυνθῇ ἡ καρδία σου καὶ παραβῆτε καὶ λατρεύσητε θεοῖς ἑτέροις καὶ προσκυνήσητε αὐτοῖς“ (FBJ: „Gardez-vous de laisser séduire votre cœur : vous vous fourvoieriez, vous serviriez d'autres dieux et vous prosterneriez devant eux“ [„Konditional“] und ESV: „Take care lest your heart be deceived, and you turn aside and serve other gods and worship them“) aus, wo פן nur das Verb פתה leitet. Die anderen Verben sind auch im Subjunktiv Aorist ohne Einfluss von פן. Andererseits legen den hebräischen Text und LXX (EIN „Aber nehmt euch in acht! Lasst euer Herz nicht verführen, weicht nicht vom Weg ab, dient nicht anderen Göttern, und werft euch nicht vor ihnen nieder!“) und NAV („Beware that your hearts are not deceived, and that you do not turn away and serve other gods and worship them“) aus, wo פן alle Verben von V. 16.17a leitet. In diesem Sinne wäre LUT klarer: „Hütet euch aber, dass sich euer Herz nicht verführen lässt, und dass ihr nicht abfallt und anderen Göttern dient und (dass ihr) sie anbetet.“ Die englische Präposition „lest“ dient beiden Positionen.

⁴ Dieser Vers wird verschieden übersetzt: FBJ: „vous agirez autrement, (anders). ESV: “You shall not worship in that way” (auf diese Weise). TOB : „vous n'agirez pas à leur manière“ (auf ihre Weise). NAV: "You shall not act like this“ (wie so). EIN: „Ihr sollt nicht das Gleiche tun (wie diese Völker)“ und LUT: „Ihr sollt dem HERRN so nicht dienen“.

du darbringst V. 13) und das Blut nicht zu genießen (לא תאכלו ihr werdet nicht essen V. 16; לא תאכלנו du wirst es nicht essen V. 24.25) bzw. Blut (Lebenskraft) mit Fleisch (לא תאכל הנפש עִם־הבשר V. 23). Auch darf er in seinen Stadtbereichen nicht den Zehnten verzehren (לא תוכל לאכל du darfst nicht essen V. 17) und wird sich in acht nehmen, die Leviten, solange er im Land lebt, nicht im Stich zu lassen (פִּתְעִיב dass du im Stich lässt V. 19).¹

In 12,28-13,19 werden verschiedene Fälle des Fremdgötterdienstes unter dem spezifischen Aspekt der Anstiftung zum Abfall von JHWH behandelt.² Mose empfiehlt den Israeliten sich zu hüten, dass es nicht hinter den Völkern her in die Falle läuft (פִּתְנָקֶשׁ dass du verführt würdest 12,30a) und dass es nicht nach ihren Göttern fragt (וּפִתְדָרֵשׁ und dass du nachfragst 12,30b).³ Man soll nicht solche Dinge tun (לֹא־תַעֲשֶׂה כֵן 12,31 vgl. 12,4). Allem, was Mose gebietet, soll man nichts hinzufügen (לֹא־תוֹסֵף) und nichts wegnehmen (וְלֹא תִגְרַע 13,1 vgl. 4,2). Auf die Worte eines falschen Propheten oder Traumsehers soll man nicht hören (לֹא תִשְׁמַע du wirst nicht hören 13,4). Einem Bruder, der einen verführen will, soll man nicht nachgeben (לֹא־תִאָּחֵז du wirst nicht willfahren 13,9a) und nicht auf ihn hören (וְלֹא תִשְׁמַע 13,9b vgl. 13,4), kein Mitleid mit ihm aufsteigen lassen (לֹא־תִחַחֵם 13,9c vgl. 7,2.16), keine Nachsicht für ihn kennen (לֹא־תִחַמֵּל du wirst dich seiner nicht erbarmen 13,9d) und die Sache nicht vertuschen (וְלֹא־תִכְסֶּה noch ihm verzeihen 13,9e).⁴

Eine gefallene Stadt soll für immer ein Schutthügel bleiben und nie wieder aufgebaut werden (לֹא תִבְנֶה עִיר sie wird nie wieder gebaut werden 13,17) und von ihr soll nichts in deiner Hand zurückbleiben (לֹא־יִדְבֶּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה nichts wird in deiner Hand kleben 13,18).

Das Hauptstück des Kapitels 14 (V. 3-20) handelt über reine und unreine Tiere. Es ist mit einer Anrede in 2PP ausgedrückt und ist von 2PS gefassten Verboten umrahmt: V. 3 „Du wirst keinerlei Greuel essen“ (לֹא תֹאכַל) und V. 21b, „Du wirst ein Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen“ (לֹא־תִבְשֹׁל). In V.1-2 findet sich ein mit kerygmatischen Begründungen versehenes Verbot, „heidnische“ Totenklageriten auszuüben: „Ihr werdet euch für einen Toten nicht wundritzen (לֹא תִתְנַדְּדוּ 14,1bα) und keine Stirnglatzen scheren“ (וְלֹא־תִשְׁיִמוּ 14,1bβ).⁵ In V. 21a folgt das Verbot vom Genießen verendeter Tiere (Ihr werdet keinerlei Aas essen לא תאכלו). Das Zehntgesetz zu dem alljährlich für das Zentralheiligtum bestimmten Zehnten (V. 22-27) beschließt das Kapitel mit einem Versorgungsgebot für die Leviten (die Leviten aber: „die in deinen Ortschaften wohnen, wirst du nicht im Stich lassen“ לא תשובנו 14,27).

¹ Vgl. KELLER, M., 1996, Untersuchungen, S. 116-129.

² Alle elf Prohibitive und zwei Präventive sind in 2PS-Formulierung (außer 13,17 in 3PS + כֵּן Formulierung vgl. Ex 20,3.4). Vgl. VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 281.

³ Vgl. hier etwa Dt 4,3f.15-19.23.25-28; 6,14; 7,4f; 8,19f; 9,7f; 11,16.28; 12,2.

⁴ Vgl. LEVINSON B. (1996, Recovering, S. 617) gegen OTTO E, 1999 (Deuteronomium, S. 41 und 64) der das dritte Element („du sollst ihn nicht mitleidig schonen“) als Zusatz betrachtet. Vgl. auch VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 289.

⁵ Siehe Jes 3,24; 15,2; 22,12; Am 8,10; Mich 1,16; 4,14. Vgl. NIELSEN E., 1995, Deuteronomium, S. 150-152.

Einige Tiere und alles vom Wasser, das keine Flossen und keine Schuppen hat, sollen nicht von Israeliten gegessen (לא תאכלו 14,7.8ba.10)¹ und ihr Aas nicht berührt werden (יhr dürft nicht berühren 14,8b); sowie einige Vögel und auch alles fliegende Kleingetier (לא תאכלו 14,12 bzw. לא יאכלו Nip Imp 12,19).²

Die Humanitätsgesetze (15,1-18), mit Anrede im 2PS und 3PS ausgeformt,³ bilden die originale und logische Fortsetzung zu dem vorangehenden Zehntgesetz. Im siebten Jahr soll man gegen den andern und seinen Bruder nicht mit Zwang vorgehen (לא יגוש *er wird nicht drängen* 15,2). Beim überreichen Segen Gottes sollte es in Israel eigentlich gar keine Armen geben (לא יהיה-בך 15,4). Israel kann vielen Völkern gegen Pfand leihen und braucht selbst nichts entleihen (לא תעבט *du wirst nicht entleihen* 15,6ba). Israel wird über viele Völker Gewalt haben, diese aber werden ihm nichts anhaben können (לא ימשלו *sie werden nicht über dich herrschen* 15,6bβ). Israel wird nicht hartherzig sein (לא תאמץ את-לבבך 15,7ba) und seinem armen Bruder seine Hand nicht verschließen (לא תקפץ את-ידך 15,7bβ).⁴

Der paränetische Teil dieses Abschnitts enthält einen Präventiv, der über viele Verben herrscht: „Nimm dich in acht, dass du nicht in niederträchtigem Herzen den Gedanken hegst (לא תעלל *dass ein niederträchtiges Wort mit deinem Herzen ist* 15,9a)... und [dass] dein Auge deinen armen Bruder böse (ansiehst) und [dass du] ihm nichts gibst (לא תתן לו 15,9bγ), ..., und dass dein Herz nicht böse darüber sei (לא תחך לו *dass die Herz nicht ärgert beim ihm Geben* 15,10)“.

Bei einer Selbstversklaverung soll im siebten Jahr niemand eine(n) Hebräer(in) mit leeren Händen entlassen (לא תשלחני V.13) und soll es nicht für eine Härte halten, ihn/sie als freien Menschen entlassen zu müssen (לא תיקשה בעיניך בשלחך אתו חפשי מעמך *es darf in deinen Augen nicht hart sein, wenn du ihn als freigegebenen Mensch von dir entlässt* V. 18).

Die Gesetze in V. 19-23 regeln das Verfahren bei den Erstlingen der Tiere.⁵ Mit einem Erstlingsstier darf man nicht arbeiten (לא תעבד בבקר V. 19ba), und ein Erstlingsschaf darf man nicht scheren (לא תגזז בכור V.19bβ). Wenn ein Tier einen Fehler hat, soll man es nicht für den Herrn schlachten (לא תזבחנו V. 21) und das Blut soll man nicht genießen (לא תאכל V. 23 vgl. 12,16.24.25; Lev 3,17; 7,26; 17,12.14).

In Dt 16,1-17 geht es im Rahmen von Festkalender- und Wallfahrtgeboten über verschiedene Themen:⁶ Essen (Nichts Gesäuertes לא תאכל 16,3 vgl. Ex 12,20; 13,3.7), Sauerteig (nichts zu finden לא יראה לך 16,4a und nichts übriglassen 16,4b vgl. Ex

¹ Vgl. Lev 11,9-12. Zur Liste der unreinen Vögel, vgl. besonders DRIVER G. R., 1955, Birds, S. 5-20.

² LXX hat ganz richtig das Verb אכל mit der Präposition מן übersetzt: „καὶ ταῦτα οὐ φάγεσθε ἀπ’ αὐτῶν τὸν ἄδον“ und diese dürft ihr von ihnen nicht essen, (Dt 14,7.9.12; Lev 11,2.4.9f.13.21f).

³ Die fünf Prohibitive (in 15,6.7.13) sind in 2PS, vier (V. 2.4.10.18) in 3PS und der Präventiv 15,9 in 3PS formuliert.

⁴ V. 7 bezeichnet die Brüderlichkeit als konkrete Nächstenliebe. Das Verb קפץ (EIN: *schließen*, ESV: *shut*, NAV: *close*, TOB und FBJ: *fermer*) als Verbot, vor allem in Verbindung mit der Hand יד verbietet Egoismus und befiehlt Großzügigkeit.

⁵ Hier finden sich vier Prohibitive in 2PS formuliert.

⁶ Hier findet man drei Prohibitive in 2PS und drei in 3PS-Formulierung.

12,10;13,7; 16,18; Lev 22,30; Num 9,12), Paschatiere (nicht in irgendeinem Stadtbereich schlachten zu können לא תוכל לזבח 16,5) und den Arbeitsruhetag (kein Arbeit zu tun לא תעשה 16,8 vgl. Lev 16,29-23,36; Num 28,18-29,35). Und im Übrigen wird man nicht mit leeren Händen vor Gott erscheinen (ולא יראה 16,16 vgl. Ex 23,15).¹

Die vier folgenden Abschnitte enthalten Ämtergesetze, die alle Funktionsträger des Staates anführen: Richter (16,18-17,13)², König (17,14-20)³, Priester (18,1-8)⁴ und Propheten (18,9-22).⁵

Ein Richter soll das Recht nicht beugen (לא תטה משפט *du wirst nicht das Recht beugen* 16,19a vgl. Ex 23,6; Dt 24,17; 27,19; 1Sam 8,3), soll kein Ansehen der Person kennen (לא תכיר פנים *du wirst nicht Gesichter erkennen* 16,19aß; vgl. 1,17; Spr 24,23; 28,21) und soll keine Bestechung annehmen (ולא תקח שחד *du wirst kein Präsent annehmen* 16,19aγ vgl. Ex 23,8; Dt 10,17; 27,25; 1Sam 8,3; Ps 15,5; Spr 17,23).⁶

Neben dem Altar des Herrn soll man keinen Ascheren-Baum einpflanzen (לא תטע לך *du wirst nicht für dich einpflanzen* 16,21), kein Steinmal errichten (ולא תקים לך *und du wirst nicht für dich aufstellen* 16,22) und zum Kult des Herrn soll man keinen Stier und kein Lamm schlachten (לא תזבח *du wirst nicht schlachten* 17,1), die einen Fehler oder irgendeine Missbildung haben.

Auf die Aussage nur eines einzelnen Zeugen darf niemand hingerichtet werden (לא יומת על-פי עד אחד 17,6, siehe Num 35,30; Dt 19,15). Von dem Spruch, den das Gerichtverfahren verkündet, soll niemand weder rechts noch links abweichen (לא תסור 17,11 vgl. 5,32; 28,14), damit das ganze Volk sich fürchtet und nicht noch einmal so vermessen ist (ולא יידון עוד *und sie dürfen sich nicht mehr überheblich verhalten* 17,13).

Als König darf über Israel kein Ausländer eingesetzt werden (עליך לא תוכל לחת *du kannst nicht über dich geben* 17,15), er soll sich aber nicht zu viele Pferde halten (רק לא ירבה-לו סוסים Verb רבה in Hip 17,16a), er soll das Volk nicht nach Ägypten zurückbringen (ולא ישיב *er wird nicht zurückbringen* 17,16b). Israel soll auf diesem Weg nie wieder zurückkehren (לא תספון לשוב *Ihr werdet nicht mehr wiederkehren* 17,16c).

Die levitischen Priester (der ganze Stamm Levi) sollen nicht wie das übrige Israel Landanteil und Erbesitz haben (לא יהיה לכהנים bzw. לו *es wird nicht für die Priester / ihn sein* 18,1.2). Sie haben ihr Lebensrecht aufgrund ihres Tempeldienstes.

¹ Zur Vermeidung des Anthropomorphismus „das Angesicht JHWHs sehen“ haben die Masoreten das Verb ראה in Nip vokalisiert und damit der gängigen Formel des Heiligtumsbesuchs (vgl. Ex 23,17; 34,23f; Dt 31,11; Jes 1,12; Ps 42,3) den weniger konkreten Sinn „vor dem Angesicht JHWHs erscheinen“ verliehen (vgl. BHS).

² Auch in diesem Unterteil sind nur die Prohibitive zu finden (7/0/1/1).

³ Auch hier herrschen nur die Prohibitive (1/1/5/0).

⁴ Nur zwei 3PS formulierte Prohibitive sind hier zu finden.

⁵ Nur zwei Prohibitive in 2PS- und einen in 3PS-Formulierung.

⁶ Im „Richterspiegel“ von Ex 23,1-3.6-9, aus dem hier zitiert wird, hat Ex 23,6 als Objekt für לא תטה die Worte משפט אביך vgl. Dt 24,17 משפט נר יתום. Die dtr Abkürzung in V. 19 hat das Verbot genereller gemacht. Das Verbot לא תכיר פנים, in 1,17 benutzt, hat keine Parallele in Ex 23, aber inhaltliche Parallelen sind in Spr 28,21 und 24,23b vorhanden.

Nach dem Prophetengesetz darf Israel nicht die Greuel der Völker seines Landes nachmachen (לֹא-תִלְמַד לַעֲשׂוֹת) *du wirst nicht lernen zu machen* 18,9), die Gräuel der Völker nachzuahmen. Es soll in Israel keinen geben (לֹא-יִמָּצֵא בְךָ) [Nip] *es wird nicht bei dir gefunden sein* 18,10),¹ der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen lässt (...) und es soll sich durch ein falsches Wort eines Propheten nicht aus der Fassung bringen lassen (לֹא תִגֹּר מִמֶּנּוּ) *du wirst nicht vor ihm fürchten*, 18,22).

Dt 19,1-13 verkündet gesetzliche Regelungen für den Asylmissbrauch durch einen Mörder (Ex 21,13-14; Num 35,9-29; Jos 20,1-6). Beide Finalsätze V. 6.10 (3PS) gehören zu den Gesetzen vom Gebrauch der Freistädte oder Asylstädte.² Es wird verhindert werden (פֶּן)³ dass unschuldiges Blut vergossen wird (וְלֹא יִשָּׁפַךְ דָּם נָקִי) durch einen Bluträcher, der aus Rache einen Mörder verfolgt (פֶּן-יִרְדֹּף הַרָצָה). Der Prohibitiv V. 13 gehört zum Missbrauch einer Zufluchtstädte: Niemand, der seinem Nächsten auflauerte, ihn überfiel und tödlich traf, soll irgendwo Asyl finden. Gegen ihn soll man kein Mitleid aufsteigen lassen (לֹא-תַחֲמוֹס עֵינֶיךָ עָלָיו) *du wirst ihn nicht gnädig anblicken*.

19,15-20 handelt von Gesetzen zum Rechtsverfahren. Es wird durch in 2PS-formulierte Prohibitive umrahmt: V.14 לֹא תִסֵּי (du wirst nicht [die Landstückgrenze] verschieben) und V. 21 וְלֹא תַחֲמוֹס עֵינֶיךָ (vgl. V.13). V.14 ist in 2PS statt in der 2PS gebraucht: Ein einzelner Belastungszeuge darf nicht Recht bekommen (אִישׁ לֹא-יָקוּם עִדּוֹ אֶחָד בָּאִישׁ) ein Zeuge allein kann nicht gegen jemand aufstehen vgl. Num 35,30).

Die Perikope 20,1-21,14 Über Kriegsgesetze zerfällt in zwei Abschnitte: 1. Das Aufgebot des Volksheeres (20,1-9)⁴ und 2. übrige Kriegsgesetze (20, 10-21,14).⁵ Viele Kriegsempfehlungen bilden einen ersten paränetischen Teil: „Du wirst nicht fürchten“ (אֲלֵי־יָרֵךְ לֹבֶבְכֶם) „Verliert nicht den Mut“, „furchtet euch nicht“ (אֲלֵי-חִירָאוּ), „geratet nicht durcheinander“ (וְלֹא-תַעֲרָצוּ מִפְּנֵיהֶם) *beunruhigt euch nicht*) und weicht nicht erschreckt zurück (וְלֹא-תִחַפְּזוּ).

¹ „Man darf bei dir niemanden antreffen“, vgl. 16,4 לֹא-יִרְאֶה לְךָ (man soll nichts finden). Der Ausdruck „(der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen lässt)“ findet sich (ohne בְּתוֹ בְּתוֹ) 2Kön 16,3; 21,6, 23,10 mit hinzugefügtem לְמֹלֶךְ (zum Moloch) vgl. weiter 2Kön 17,17 und, im Heiligkeitgesetz, Lev 18,21 לְמֹלֶךְ (Von deinen Nachkommen darfst du keinen für Moloch darbringen) und 20,2 אִישׁ יִתֵּן מִזֶּרְעוֹ לְמֹלֶךְ מוֹת יוֹמָת (Jeder, ... der eines seiner Kinder zum Moloch gibt, wird mit dem Tod bestraft). Vgl. Jer 7,31; 19,5; 32,35 und Ez 20,31, vgl. auch Dt 12,31.

² Vgl. vor allem STASZAK M., 2006, Asylstädte.

³ Die Übersetzungen des Präventivs (פֶּן) sind auch hier sehr unterschiedlich nach verschiedenen Versionen: LXX: „ἵνα μὴ“; FBJ: „Il ne faudrait pas que“ TOB: „Que le vengeur n'aille pas“, EIN: „Es darf nicht sein, dass“; ESV: « lest »; NAV: « otherwise »

⁴ Die Verse 20,1-9 sind eher eine Kriegsansprache als ein Gesetz. Trotzdem kann man sie in die Reihe der dtr Gebote stellen und (neben Dt 3,23-25; 9,25-29; 21,8; 26,5-9.15) vergleichen mit 1,29f; 2,24f; 3,21f; 7,17f; 9,1f; 11,22f; 31,1f. Fünf von den neun Verboten dieses Unterteils sind in 3PS-Formulierung, drei von ihnen sind Präventive (20,5.6.7), ein Vetitiv (V. 3) und ein Prohibitiv (V. 8). Es gibt drei andere 2PP-formulierten Vetitive (V.3) und einen Prohibitiv in 2PS (V. 1): (1/0/1/0/0/0/1/3/0/0/3/0).

⁵ Alle sechs Prohibitive sind in 2PS. Unter dem Kriegsthema sind auch verschiedene andere Unterthemen zu finden: „die Schonung des Baumbestandes“ (20,19-20), „Mord durch einen unbekannten Täter“ (21,1-9).

⁶ Die anderen Prohibitivform dieses Verbes haben wir schon getroffen bei: Ex 14,13; Dt 1,29; 3,22 und 31,6; mehr die Vetitivform: Gn 15,1; 21,17; 26,24; 46,3; 20,20; Lev 14,13; 20,20; Num 14,9; Dt 1,21; 3,2; 20,3.

und zittert nicht vor ihnen)“ (V.3). Die Verse V. 5.6.7 beziehen sich auf die Musterung der Kriegsteilnehmer, die in den Krieg mitziehen sollen, damit sie nicht im Kampfe fallen (בְּיָמֹות מַלְחָמָה) *damit er nicht im Krieg sterbe*), bzw. damit nicht auch noch seinen Brüdern der Mut genommen wird (וְלֹא יִמָּס אֶת-לִבּוֹ אַחִיו כְּלָבָבוֹ) *damit das Herz seiner Brüder, nicht ebenso zerfließe wie sein eigenes Herz* V. 8).

Die identische Form der Prohibitive der Abschnitte 20,10-21,14 (alle fünf sind in 2PS) bildet in den Kriegsgesetzen eine literarische Einheit. Die Ausmerzungen von Kriegsgegnern und Kriegsbeute, wie in der ganzen antiken Welt üblich, wird hier befohlen: alles, „was Atem hat“, soll vernichtet werden“ (לֹא תַחִיָּה *du wirst nicht verschonen* 20,16), aber nicht die Bäume (לֹא תַכְרֶה *du wirst nicht zerstören* 20,19). Auf keinen Fall darf man eine gefangene Sklavin für Silber verkaufen (לֹא תִמְכְּרֶנָּה *wirst du nicht verkaufen* 21,14bα), auch darf man sie nicht als Sklavin kennzeichnen (לֹא תַתְּעֹמֶר בָּהּ *du wirst nicht dich nicht gewalttätig benehmen* 21,14bβ).¹

V.16 wendet sich gegen väterliche Willkür in Erbschaftsverfügungen: man darf nicht den Sohn einer später geheirateten zweiten Frau als Erstgeborenen erklären (לֹא יִכָּלֶּל לְבָכִיר *er wird nicht als erst(geborene) nennen*). V. 23, schärft die Verpflichtung ein, einen Hingerichteten, der auf einem Pfahl aufgehängt worden ist (לֹא תֵלֵץ *du wirst nicht bleiben lassen*), noch vor dem Sonnenuntergang zu bestatten; denn das Land soll nicht verunreinigt werden (וְלֹא תִשְׁמָא vgl. Lev 11,44; 18,24; 21,1; Num 35,34).

Kap. 22 kann in zwei Hälften geteilt werden: V. 1-12 und V. 13-29 (+ 23,1). Die erste Hälfte kann man mit *Sozialrecht*,² die zweite Hälfte mit *Familienrecht* überschreiben³. Hier wird empfohlen, einem verlaufenden Tier eines Bruders nicht untätig zuzusehen (וְהִתְעַלַּמְתָּ ... *du wirst nicht ... zusehen und untätig bleiben* 22,1.4)⁴ bzw. beim Eigentum eines Bruders oder einem gefundenen Gut nicht so zu tun, als ginge einen das nichts an (לֹא תִחַסְדָּם *du kannst nicht untätig bleiben* 22,3).

Darauf folgend werden unerlaubte Vermischungen genannt: Eine Frau soll nicht die Kleidung eines Mannes tragen (לֹא יִהְיֶה כְּלִי-גִבּוֹר עַל-אִשָּׁה *keine männliche Kleidung wird über eine Frau sein* 22,5aα vgl. Ex 23,4f; Lev 19,19), und ein Mann soll kein Frauenkleid anziehen (וְלֹא-יִלְבַּשׁ גִּבּוֹר שִׁמְלַת אִשָּׁה) 22,5aβ).⁵ Man soll den Mutter-Vogel nicht

¹ An dieser Stelle übersetzt LXX mit ἀθετήσεις „verwerfen“, was zu blass erscheint. FBJ und TOB: « tu ne dois pas en tirer profit », NAS: “you shall not mistreat her”, ASV: “thou shalt not deal with her as a slave”, KJV: “thou shalt not make merchandise of her”.

² In Dt 22,1-12 werden Gebote sozialer Verantwortung (22,1-4.6-7a) mittels der Technik der Themenverschränkung mit Verboten unerlaubter Vermischungen (22,5.9-11) verbunden.

³ Diese zweite Hälfte ist von acht in 2PS-Stil Prohibitiven beherrscht, zwei andere Prohibitive (22,5) in 3PS und ein Präventiv (22,9b) in 2PS: (8/0/2/0/0/0/0/0/1/0/0/0). Die erste Hälfte ist von 4 in 3PS-Stil prohibitiven beherrscht, nur der in 22,26 ist in 2PS (1/0/4/0).

⁴ Das Problem ist hier das Verb וְהִתְעַלַּמְתָּ Hit mit waw consecutivum, Perfekt 2PS Mask. Die französischen Versionen übersetzen: FBJ: „tu ne te déroberas pas“ *sich entziehen* und TOB: „tu ne t’esquiveras“ *sich davonstehen*. Die englischen Versionen übersetzen auch מִדָּמָם: NAS: “and pay no attention to them” *nicht davon achten*; KJV: “and hide thyself from them” und ASV: “and hide thyself from them” *sich verbergen*. LXX: “ὑπερίδης αὐτὰ” *ignorieren*. LUT übersetzt positiv: „So sollst du dich ihrer annehmen“ Auf jedem Fall ist die geforderte „brüderliche“ Fürsorge das, was ein Sozialgefüge von „Brüdern“ zu einer Zivilisation der Liebe macht.

⁵ Zur Bedeutung des Verses vgl. RÖMER W.H.Ph., Randbemerkungen, S. 217-222. Vgl. auch PREUSS H.D., 1982, Deuteronomium, S. 141-142.

zusammen mit den Jungen herausnehmen (על-הבנים לא-תקח האם) *du wirst nicht die Mutter über den Jungen nehmen* 22,6),¹ man soll in seinem Weinberg keine anderen Pflanzen anbauen (לא-תזרע כרמך כלאים) *du wirst deinen Weinberg nicht mit zweierlei besäen* 22,9a), damit das Ganze nicht dem Heiligtum verfällt (בן-תקדש המלאה) *das Ganze wird nicht geheiligt werden* 22,9b),² in Kleidung kein Mischgewebe aus Wolle und Flachs verwenden (לא תלבש שעטני) *du wirst kein Mischgewebe anziehen* 22,11) und keinen Ochsen mit einem Esel zusammen vor den Pflug spannen (לא-תחרש) 22,10).³ Für ein neues Haus soll man um die Dachterrasse eine Brüstung ziehen, damit man keine Blutschuld auf sein Haus bringt (ולא-תשים דמים בביתך) *und du machst kein Blut in deinem Haus* 22,8), wenn jemand herunterfällt.

Dt 22,13-29 ist die umfangreichste Einheit kasuistischer Rechtssätze im Dt. Das ihnen gemeinsame Thema ist zunächst die Regelung der rechtlichen Verhältnisse beim unerlaubten Geschlechtsverkehr.⁴ Z.B. wenn ein Mann eine Jungfrau geheiratet hat und sie nicht mehr liebt, darf er sie nicht mehr entlassen (לא-יוכל לשלחה) V.19,29); bei der Vergewaltigung im Feld soll man dem Mädchen nichts tun (ולנערה לא-תעשה) *du wirst dem Mädchen nichts tun* V.26). Ein Mann darf eine Frau seines Vaters nicht heiraten (לא-יקח) 23,1a): denn er darf das Bett seines Vaters nicht aufdecken (ולא יגלה) 23,1b).⁵

Dem Inhalt nach zerfällt das Kapitel 23 in zwei Teile: 1. Die V. 2-19, die von der „Gemeinde JHWHs“ (2-9),⁶ von der Reinhaltung des Kriegslagers (10-15) handeln, dann sich gegen Auslieferung eines (aus der Fremde) zugelaufenen Sklaven richten (16.17)⁷ und sich gegen die sakrale Prostitution (18.19)⁸ richten. 2. Die V. 20-26⁹ stellen ein Gesetz gegen das Zinsnehmen von Volksgenossen (V. 20.21), eine Ermahnung zur Erfüllung von abgegebenen Gelübden (V. 22-24) und eine Zulassung von Mundraub (25.26) dar.

Der erste Abschnitt (V. 2-19) beginnt mit Gemeindegsetzen: Es soll nicht in die Versammlung des Herrn aufgenommen werden (ל-יבא) *jener wird nicht einkommen*): ein Mann, dessen Hoden zerquetscht oder dessen Glied verstümmelt ist (V. 2), ein Bastard (V. 3a), auch seine Nachkommen bis zur zehnten Generation (V. 3b), ein Ammoniter

¹ Die Mutter-Vögel zusammen mit den Jungen“ zu töten, bedeutet wie in Gn 32,12; Hos 10,14 eine Familie gleichzeitig auszurotten.

² LXX bietet zuerst nicht eine wortgetreue Übersetzung ἵνα μὴ ἀγιάσθῃ τὸ γέννημα und die Vulgata paraphrasiert wie oft, trifft aber so ungefähr die Meinung des MT. Der Meinung von NIELSEN E. (1995, Deuteronomium, S. 210) hat LXX המלאה missverstanden, indem es das Wort mit תבואת הכרם gleichsetzt.

³ Vgl. ROFÉ, A., 1988, Arrangement, S. 272.

⁴ Zum 22,13-29 siehe BRAULIK, G. (Hrsg.), 2003, Deuteronomium, S. 153-211.

⁵ V. 23,1 verbietet, die Stiefmutter zu heiraten. Galt die Ehe mit einer Witwe des Vaters noch nicht als anstößig? Vgl. 1Kön 2,17f (obwohl in diesem Fall die Ehe mit dem Vater eigentlich nicht vollgezogen war).

⁶ Dieser Unterteil teilt sich auch in zwei stilistischen Variationen: 2-4 enthält fünf Prohibitive in 3PS-Form und sind mit historischen Begründungen (V. 5-6) ergänzt, auf die dann die drei Prohibitive V. 7.8 in 2PS-Stil folgen.

⁷ V. 11-15 sind in eine Wenn-Du-Formulierung eingerahmt mit einem 3PS-formulierten Prohibitiv (V.11), während V. 16-17 zwei 2PS-formulierten Prohibitive enthalten.

⁸ Die zwei Prohibitive vom V. 18 sind wieder in 3PS-Stil verfasst und V. 19 dagegen ist in 2PS.

⁹ Diese Perikope ist mit fünf 2PS-formulierten Prohibitiven geformt.

oder Moabiter (V. 4a), auch ihre Nachkommen bis zur zehnten Generation (V. 4b). Ein Israelit soll sich nie und nimmer um einen Friedens- und Freundschaftsvertrag mit ihnen bemühen (לא-תדרש *du wirst [dein Leben lang niemals an ihrem Frieden und an ihrem Glück] arbeiten* V. 7). Ein Edomiter dagegen soll kein Gräuel sein (לא-תחעב *du wirst [keinen Edomiter] als Greuel behandeln* V. 8); denn er ist ein Bruder.

Nach den Festlegungen für den Eintritt in die Versammlung JHWHs werden das Eintreten in bzw. das Austreten aus dem Heerlager, in dem sich JHWH aufhält, geregelt. Jemand, der wegen nächtlicher Pollution unrein ist, soll das Lager nicht betreten (לא יבא 23,11).¹ Der entronnene Sklave soll seinem Herrn nicht ausgeliefert werden (לא-תסגיר *du wirst nicht ausliefern* 23,16), er darf er nicht ausgebeutet werden (לא תוננו *du wirst ihn nicht bedrücken* 23,17), wie es einem gefällt.²

Der Abschnitt 23,18,19 enthält drei Prohibitive:³ Keine sakrale Prostitution unter den Frauen und den Männern Israels soll es geben (לא-תהיה V. 18a.b) und man soll weder Dirnenlohn noch Hundegeld in den Tempel des Herrn bringen (לא-תביא Hiph V.19).

Das Zinsverbot⁴ betrifft zuerst den „Bruder“ (לא-תשיך לא-חיך *du wirst nicht auf Zins an deinen Bruder entleihen* V. 20.21b).⁵ Der nachfolgende Vers (23,22) gehört assoziativ zum Schuldenrecht: gewissermaßen Schulden gegenüber Gott (לא תאחר לשלמו *du wirst nicht zögern, es zu erfüllen*).

Vom Weinberg eines andern, darf man so viele Trauben essen, wie man mag, bis man satt ist, nur darf man nichts in ein Gefäß tun (לא תתן ואל-כליך *aber in dein Gefäß darfst du nichts tun* V. 25) und die Sichel darf man auf dem Kornfeld eines andern nicht schwingen (לא תניף על קצות רעך *aber eine Sichel darfst du an das Getreide deines Nächsten nicht schwingen* V. 26).

Inhaltlich wie auch der Form nach bietet Dt 24,1-25,3 ein recht buntes Bild.⁶ Es beginnt mit vier Prohibitiven in 3PS (Ehescheidung V.4⁷ und verbotenes Pfandgut V.6), dann folgen drei in 2PS (Pfandeinbringung, Pfandbehandlung V. 10.12 und Lohnanzahlung V. 14) und schließlich neun Prohibitive in unterschiedlichen Formen⁸ (Sippenhaft V.

¹ Vgl. Lv 15,16-18; weiter 2S 11,11.

² Der Prohibitiv von V. 16 wird durch einen zweiten Prohibitiv (V. 17b) weiter entfaltet. לא תוננו ist nur hier in Dt, aus Ex 22,20 entlehnt.

³ Die zwei Prohibitive in V. 18 sind in 3PS und der in V. 19 ist in am Anfang einer 2PS-formulierten Reihe (V. 19-26) von sieben Prohibitiven.

⁴ Zum Ursprung des biblischen Zinsverbots im nachbarschaftlichen Notdarlehen vgl. HEJEL J., 1907, Zinsverbot; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., 1990, Bundesbuch; KLINGENBERG, E., 1977, Zinsverbot, S. 220-225.

⁵ LXX übersetzt נשך durch ἐκτοκίζω. NAS folgt dieser Richtung: "You shall not **charge interest** to your countrymen". FBJ und TOB, KJV und ASV: „Tu ne prêteras pas à intérêt à ton frère“ bzw. „Tu ne feras à ton frère aucun prêt à intérêt“ und „Thou shalt not lend upon usury to thy brother“.

⁶ Diese Perikope hat Parallelen in Kapitel 25, V. 17-19: Wortwahl und Aufbau sind beinahe identisch in 24,9 und 25,17. Die Diskussion von der Pfandrechtsbestimmung kann man bei BRAULIK G., 1991, Gesetze, S. 104, finden.

⁷ V. 4 enthält zwei Prohibitive: 4a in 3PS- und 4b in 2PS- Formulierung.

⁸ Der Abschnitt enthält neun Prohibitive (4/0/2/2) und einen Präventiv in 3PS.

16; Sozial Schwache V. 17; Vergessene Garbe V. 19; Nachlese V. 20.21 und Prügelstrafe 25,3).

Die Prohibitive in V. 4-6 sind *Ehegesetze*: Ein Mann darf seine geschiedene Frau nicht noch einmal heiraten (*ihr erster Mann kann sie nicht wieder zu seiner Ehefrau nehmen* לאִי־כֹל בְּעֵלָה לָשׁוּב לַקַּחְתָּהּ V. 4a), denn man soll nicht Sünde über das Land bringen (*du wirst nicht Sünde verursachen* Hiph. V. 4b).¹ Wenn ein Mann frisch vermählt ist, muss er nicht mit dem Heer ausrücken (*wird er im Heere nicht hinausziehen* V. 5aα). Man soll auch keine andere Leistung von ihm verlangen (*und keine Verpflichtung [Sache] wird ihm auferlegt werden* V. 5ab).² Und überhaupt darf man nicht die Handmühle oder den oberen Mühlstein als Pfand fordern (לאִי־חֶבֶל V. 6).³

Noch einmal von der Begrenzung des Rechts beim Pfänden handeln die V. 10-13 (wie schon in V. 6) und vom humanen Verhalten gegenüber Tagelöhnern (V. 14-15). Es geht ums Geld.⁴ Dt 24,10 ist das Gegenteil von V. 6: Ein Gläubiger muss das als Pfand nehmen, was er vom Schuldner angeboten bekommt, er darf also nicht das Haus des Schuldners betreten (*du darfst nicht in sein Haus hineintreten*), um nach eigener Wahl zu pfänden. Wenn er in Not ist, wirst du sein Pfand nicht über Nacht behalten (*du darfst mit seinem Pfand nicht schlafen* V. 12). Und man soll den Lohn eines Notleidenden und Armen nicht zurückhalten (*du wirst einen armen und bedürftigen Tagelöhner nicht erpressen* V. 14).⁵

Die Verbote des letzten Abschnittes behandeln auch verschiedene Themen: Väter dürfen nicht für ihre Söhne und Söhne nicht für ihre Väter mit dem Tod bestraft werden (*werden nicht hingerichtet werden* V. 16 α.β).⁶ Die Verbote für die sozial Schwachen (V. 17a.b) untersagen, das Recht eines Fremdlings zu unterdrücken (*du wirst nicht beugen*) und das Kleid einer Witwe zu pfänden (*du wirst nicht Pfänden*). Wenn (כִּי)⁷ ein Gläubiger eine Garbe auf dem Feld vergisst, soll er nicht

¹ Das Verbot hat eine gesellschaftliche Konsequenz. „Dem Herrn ein Greuel zu sein“ s. zu 7,25; 18,12. Vgl. BRAULIK, G., 1992, Deuteronomium, S. 176.

² „לאִי־עֵבֶר עָלָיו לְכָל־דָּבָר“ wörtlich: „es kommt nicht über ihn (eine Verpflichtung) hinsichtlich irgendeiner Sache“.

³ Dt benutzt nur hier das Verb חָבַל und verwendet für „Pfänden“ das Verb עָבַט, 24,10, vgl. 15,6.8, wo das Verb in Hip „gegen Pfand ausleihen“ bedeutet. Es verbietet das Pfänden der beiden Mühlsteine, weil sie von den Frauen (Ri 9,53; Mt 24,41) und den Sklavinnen für das Brotbacken gebraucht werden. Vgl. DRIVER, G.R./MILES J.C., 1956, Laws, S. 215.

⁴ Der Aufbau der Verse des Unterabschnittes ist folgendermaßen: V. 10 (כִּי + 2PS + לא + 2PS); V. 12 (אִם + עֲנִי + לא + 2PS); V. 14 (עֲנִי + לא + 2PS + עֲנִי).

⁵ Das Gebot, den Lohn noch am Arbeitstag (Dt 24,14f.) auszuzahlen, knüpft mit שָׂמַשׁ חָשִׁי an das entsprechende (in Ex 22,25) zitierende Motiv in Dt 24,13 (כִּבְּאָה שָׂמַשׁ) an und zitiert mit der Begründung in Dt 24,15bα „er wird JHWH nicht gegen dich anrufen“ (s. Ex 22,26β: „denn er ruft mich an“). Vgl. OTTO E., 1999, Deuteronomium, S. 296.

⁶ Dieser Vers handelt meiner Meinung nach von Bestrafung durch Hinrichtung. Die entsprechenden Bestimmungen sind in Lev 19,13.33-34 nicht mehr mit Sanktionen versehen, in ihrem Kontext fehlt ein Hinweis auf Todesstrafe. Vgl. 2Sam 3,29; 2Kön 9,26; 14,6; Est 9,13; Dan 6,25. Vgl. OTTO E., 1999, Deuteronomium, S. 297-298; NIELSEN E., 1995, Deuteronomium, S. 227; BRAULIK, G., 1992, Deuteronomium, S. 183.

⁷ Die Struktur der folgenden Verbote (24,19-25,3) ist gleich: Kasuistik כִּי im Hauptsatz und Prohibitive im Nebensatz.

umkehren (לֹא תָשׁוּב *du wirst nicht zurückgehen* V. 19), um sie zu holen. Oder wenn er einen Ölbaum abgeklopft hat, soll er nicht auch noch die Zweige absuchen (לֹא תִפְאֵר אַחֲרָיִךְ *wirst du nicht nachher die abgeschlagenen Zweige absuchen* V. 20). Auch wenn er in seinem Weinberg die Trauben geerntet hat, soll er keine Nachlese halten (לֹא תַעֲלֹל אַחֲרָיִךְ *du wirst nicht nach dir Nachlese halten* V. 21). Einem schuldigten Mensch darf man vierzig Schläge geben lassen, mehr nicht (לֹא יִסֶּף *man wird nicht hinzufügen*). Sonst würde er, wenn man ihm noch mehr Schläge gibt (פְּרִי־יָסֶף לֵהִכּוֹתוֹ עַל־אֵלֶּה) *[es wird nicht sein]*, dass man über ihn zu schlagen hinzufügt 25,3b α), entehrt werden (וְנִקְלָה אַחֲרֶיךָ לְעֵינַיִךְ *und dass er in deinen Augen [zu] gering achtet wird* 25,3b β).¹

Inhaltlich wie auch in formaler Hinsicht bieten die sieben Prohibitive von 25,4-19 Verschiedenes auf fünf Themen verteilt: Ochse beim Dreschen V.4; Schwagerehe V. 5.6; Übergriff beim Streit V. 12; Gewicht und Maß V. 13.14 und Erinnerung an Amelek V. 19, und zwei formale Gattungen (2PS und 3PS-Form).²

Die Perikope beginnt mit V. 4: man soll einem Ochsen beim Dreschen keinen Maulkorb anlegen (לֹא־תַחַסֵּם *du wirst keinen Maulkorb anlegen*). Die Frau eines verstorbenen Bruder soll nicht die Frau eines fremden Mannes außerhalb der Familie werden (לֹא־תִהְיֶה V. 5): So wird dessen Name in Israel nicht erlöschen (וְלֹא־יִמָּחַד שְׁמוֹ V. 6). Man soll die Hand einer Frau, die Genitalteile ergriff, abhacken. Man soll in sich kein Mitleid aufsteigen lassen (לֹא תַחֲסֹם עֵינֶיךָ *dein Auge wird nicht mit Mitleid blicken* V. 12).³ Ein Gläubiger soll in seinem Beutel bzw. Haus nicht zwei verschiedene Gewichte bzw. Efa haben (לֹא־יִהְיֶה לָּךְ V. 13.14): ein größeres und ein kleineres.⁴ Wenn der Herr Israel Ruhe verschafft hat von allen seinen Feinden ringsum (vgl. 12,9; Ex 17,8-16), soll es das nicht vergessen (לֹא תִשְׁכַּח *du wirst nicht vergessen* V. 19).

NIELSEN sagt:

„Mit 25,17-19 ist das Gesetz, das mit 12,1 anfang, zu Ende gekommen. Schon die dtr Redaktion hatte eine Gesetzes-Paränese vorangestellt und das Ganze mit einem geschichtlichen Rückblick eingeleitet. Alle drei Teile wurden nachher von einer oder mehreren dtr Redaktionen überarbeitet. Am Ende der Gesetzes-Paränese wurde eine Segen- und Fluch-Zeremonie annonciert, deren weitere Ausführung in Dt 27 folgt. ... Dann folgt, in gewisser Korrespondenz zur Gesetzes-Paränese, das große Segen- und Fluch-Kapitel, das mit einer Unterschrift, 28,69, versehen worden ist. Zu diesem Abschnitt sind von der dtr Redaktion die beiden Kapitel 29 und 30 hinzugefügt worden. In Korrespondenz mit dem geschichtlichen Rückblick stehen schließlich die Berichte vom Niederschreiben des Gesetzes, von dessen Vortrag jedes siebente Jahr, von der Einsetzung Josuas als Nachfolger Moses und von dem Tod und Begräbnis Moses.“⁵

¹ Für die Zahl von Schlägen vgl. Codex Hammurapi § 202 (ANET, S. 175; 181); 2Ko 11,24; vgl. NISSEN A., 1974, Gott; vgl. NIELSEN E., 1995, Deuteronomium, S. 232-233.

² Die in 2PS-formulierten Prohibitive in dieser Perokope eine Klammer: Am Anfang (V. 4) und am Ende (V. 19) des Unterabschnittes und inzwischen fünf 3PS-formulierten Prohibitive (V. 5.6. 13; V. 12 und 14 in לֹא־יִהְיֶה לָּךְ-Formulierung).

³ Vgl. Hammurapi Codex §§ 192-97; 200; 205; 218; 226; 253; 282 (ANET, S. 175-177); mittellassyrischen Gesetzen §§ 8-9; 15; 18-20; 24; 40 (ANET, S. 181-183); hetitischen Gesetzen § 99 (ANET, S. 193). Vgl. auch NIELSEN E., 1995, Deuteronomium, S. 233-234.

⁴ V. 13-14 sind in לֹא־יִהְיֶה לָּךְ-Formulierung. Vor ihr warnen nicht nur die israelitische Spruchweisheit (vgl. 2Sam 14,26; Ez 45,10-12; Spr 11,1; 16,11), sondern auch die ägyptische Lebenslehre des Amen-em-pet (ANET, S. 421-425).

⁵ NIELSEN E., 1995, Deuteronomium, S. 236-237.

Die Kapitel 27 und 28 enthalten nur zwei in 2PS formulierte Prohibitive: Israel soll dem Herrn einen Altar aus Steinen bauen; er darf nicht mit Eisenwerkzeug daran arbeiten (עליהם ברזל לא-תניף [einen Altar aus Steinen], an welche du mit keinem Eisen arbeiten wirst 27,5). Von allen Worten wird er weder rechts noch links abweichen (ולא תסור 28,14) und er wird nicht anderen Göttern nachfolgen (ללכת אחרי um nachzufolgen) und ihnen dienen (לעבדם um zu dienen).¹

Die letzten Verbote der Torah sind eine Ermutigung des Mose gegenüber den Israeliten, -zuerst in 2PP-Vetitivform zum Volk: „Fürchtet euch nicht (אל-תיראו), und weicht nicht erschreckt zurück (ואל-תערצו 31,6)“ - und in 2PS-Prohibitivform zu Josua: „Du wirst dich nicht fürchten (לא תירא) und keine Angst haben (לא תחת) 31,8“.

2. Die indirekt formulierten Verbote

Neben den direkt formulierten Verbotsformen findet man Inhalte, die sprachlich anders gefasst sind, die eine paränetische Dimension,² eine Warnung vor negativen Konsequenzen oder eine Prohibition beinhalten³, oder auch ein Verboten, Abmahnen bzw. eine Drohung ausdrücken. Diese Gebote sind in dieser anderen Formulierung sehr oft Verschärfungen schon existierender Gesetze oder seltener Gebote, die keine Entsprechung in der Torah haben. Die Form der positiv formulierten Gesetze ist einzigartig; es gibt darin keine Verneinung, aber durchaus verschiedene Mahnungen, Warnungen und Androhungen.

Die Warnung שמר (+ Partikel ל mit oder ohne Präventiv-Partikel פן) ist die einfachste Form, denn sie braucht keine legale Kasuistik. Sie braucht nur einen Nebensatz, durch פן eingeführt, oder einen Infinitivsatz mit ל vor einem Verb. Die Fluchsätze sind in Prinzip in drei verschiedenen Formen anzutreffen: 1.: ארור (האיש) אשר (verflucht, [der Mann] der); 2.: Name + ארור (אתה) verflucht (bist du)+Name und 3.: ארור + Verb in Hi Partizip (verflucht der so Handelnde).

Die כרת-Strafe (Ausrottung) und die מות-יומת-Strafe (Todesstrafen: Tötung, Steinigung, Verbrennung, Sterben ohne Kinder) lassen sich in der Torah in der Form: Hauptsatz oder Protasis (Kasuistisch) und Nebensatz oder Apodosis (Strafe) ausdrücken. Der Hauptsatz kann verschiedene Formen haben: Die Form Verb Hi oder Pi Partizip (der so Handelnde); die Form כל- + Verb Qal Partizip (Jeder, der) bzw. כל-נפש אשר (jeder Mensch, der); die kasuistische Form אם (wenn); die Form הנפש אשר (der Mensch, der);

¹ Vgl. 17,11. Das Verbot, weder rechts noch links abzuweichen, ist kein selbständiger Prohibitiv, wie die EIN übersetzt hat („Du sollst nicht anderen Göttern nachfolgen und ihnen dienen“) oder BBE („or going after any other gods to give them worship“) und FBJ („en allant suivre d'autres dieux et les servir“), sondern ein Final-Infinitiv formulierter Nebensatz, wie LXX (πορεύεσθαι ὁπίσω θεῶν ἑτέρων λατρεύειν αὐτοῖς) und auch die englischen Versionen (ASV, KJV und NAS "(or) to the left, to go after other gods to serve them“). Die Übersetzung von TOB finde ich seltsam: „puisque tu ne te seras écarté ni à droite ni à gauche de tous les chemins que je vous prescris aujourd'hui, et que tu n'auras pas suivi d'autres dieux pour les servir“.

² Zur Paränese in Dt vgl. GERSTENBERGER E.S., 2010, Predigt, S. 106-118; FINSTERBUSCH K., 2000, Schema, S. 53-63.

³ Der Gebrauch des Verbs רחק, sich von etwas fernhalten Ex 23,7; Spr 22,5 (im Hip in Spr 4,24; 5,8) drückt eine Prohibition aus: die Aufforderung, ein unmoralisches Verhalten zu meiden, hier die Warnung vor einer Lüge.

die verschiedenen Formen der *איש*-Sätze (*איש איש jeder Mensch, איש אשר der Mann, der [אשה אשר die Frau, die]*, *איש אשר jeder Mensch, der*), *איש כי* (*jeder, der*).

Die Mehrzahl der positiv formulierten Gesetze drückt nach Übertreten eines Verbots Bestrafungen aus. Grund und Voraussetzung für diese Bestrafung ist das Verbrechen, welches durch die Ausübung der Strafe gesühnt werden soll. Das begangene Unrecht soll durch eine gleichwertige Vergeltung aufgehoben werden. Die Vergeltung auszuüben ist ein Muß und geschieht aufgrund eines göttlichen Auftrages an den Staat oder aufgrund eines kategorischen Imperatives oder einer Notwendigkeit.

Im Folgenden werden die in der Torah am häufigsten vorkommenden Formen der positiv formulierten Verbote aufgelistet.

2.1- Die „שמר-Gebote“

Das Verb *שמר* in der Formel „*Hüte dich*“¹ (Nip + Partikel + Suffix und manchmal mit dem Präventiv) begegnet formal in Aufmerksamkeitsrufen, in dringenden Aufforderungen, um sich der Wichtigkeit bewusst zu werden, eine bestimmte Handlung auszuführen oder zu unterlassen.

Am häufigsten kommt dieses Wort im Imperativ vor (24-mal), besonders in der Formel *לך השמר*. Diese Form wird benutzt, um eine Person im Innersten anzusprechen.² Abraham verordnet seinem Knecht in Gn 24,6, sich davor zu hüten (*לך פן-הüte dich, dass nicht...*), seinen Sohn nach Kanaan zurückzubringen, denn Isaak soll keine Kanaaniterin zur Frau nehmen. In derselben Form (31,24.29) fordert JHWH von Isaak im Traum, sich zu hüten, mit Jakob anders als freundlich zu reden.³

In Ex 10,28 benutzt Pharao diese positive Form der Verbote, um Mose zu warnen, dass er ihm nicht mehr vor die Augen komme (*לך אל-חסף ראות פני-הüte dich mein Angesicht wiederzusehen*).

Ex 34,12 artikuliert paränetisch, aber laut und deutlich, das Bündnisverbot mit anderen Völkern (so wie schon in Ex 23,32.33; 34,15; Lev 19,4 Dt 7,2). Für die Zukunft im Land Verbietet JHWH in 34,12, einen „Bund mit den Bewohnern des Landes“ zu schließen (*לך פן-השמר לך השמר-הüte dich, dass du schließt*), denn das stünde in Opposition zum Bund zwischen JHWH und Israel.⁴

¹ In der LXX werden das Verb *שמר* und seine Derivate in der Regel mit *φυλάσσειν* (*φυλάξ*, *φυλακῆ* manchmal mit seinen Composita *διὰ*) und *προφυλάσσειν* (*προφυλάξ*, *προφυλακῆ*) übersetzt. Aber die häufigste Form *לך השמר* ist mit *πρόσεχε σεαυτῷ* und der Ausdruck *שמור השמרון* mit *φυλάσσω φυλάξῃ* übersetzt.

² Im gleichen Sinn müssen Ausdrücke wie *ונשמרתם מאד לנפשתיכם* (Dt 4,15) und *השמרו בנפשותיכם* (Jer 17,21) interpretiert werden.

³ In Gn übersetzt LXX dieses Verbot: „*φύλαξαι σεαυτὸν μήποτε λαλήσης μετὰ Ἰακώβ πονηρά* (schlechte sachen)“; EIN: „*hüte dich*, Jakob auch nur das Geringste vorzuwerfen“; LUT: „**Hüte dich**, mit Jakob anders zu reden als freundlich“; KJV: „**Take thou heed that** thou speak not to Jacob either good or bad“; NAS: „**Be careful not** to speak either good or bad to Jacob“ und FBJ: „**garde-toi de dire** à Jacob quoi que ce soit“.

⁴ Erklärungen dazu gibt DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 367.

Dt 4,9; 6,12 und 8,11 befassen sich mit dem Thema des Vergessens JHWHs (פִּן־חֲשַׁכָּה *hüte dich, dass du vergisst*). Es ist dabei zu bemerken, dass Dt 4,9 mit einer langen Warnung formuliert ist: רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן „*Jedoch, nimm dich in acht, achte gut auf dich, dass du nicht*“. Die Formulierung von Dt 6,12 und 8,11 aktualisiert zugleich das erste Dekaloggebot. Denn Gott vergessen meint hier (wie in 8,11.14) Gottlosigkeit, aber auch Apostasie zu anderen Göttern (wie auch in 6,14). Das gleiche gilt für die Bundesvergessenheit (Dt 4,23).¹ In der einfachen Form warnt JHWH den Israeliten, ein Brandopfer an irgendwelchem Altar darzubringen (Dt 12,13), die Leviten im Stich zu lassen (12,19) und im gleichen Sinne verkündet er in Dt 12,30 das Verbot im Bezug auf Fremdgötterverehrung (15,9).²

Die Verse Dt 12,13.19 bringen das Thema der Kultzentralisierung in Jerusalem in Erinnerung und interpretiert es neu (Ex 30,9; Lev 2,12; 17,4; 19,19). Der Ausschließlichkeitsanspruch der JHWH-Verehrung wird (Vgl Dt 57; 6,4) gewissermaßen in das Jerusalemer Heiligtum als der einzigen legitimen Kultstätte lokalisiert und die Leviten als die einzigen legitimen Kultpersonen des Heiligtums eingesetzt (Dt 14,27).

Die Form השמרו לכם (Nip Imperativ 2PP) finden wir in der Torah auch in Ex 19,12 (הִטֵּתְעֻךְ, *Hütet euch, auf den Berg zu steigen*). Die Warnung (mit der Präventiv-Partikel פן) vor fremden Bündnissen (Dt 4,23), vor der Verführung des Herzens (Dt 11,16a) und vor dem Abfall zu anderen Göttern (Dt 11,16b) wird begründet durch die von JHWH geforderte exklusive Gottesliebe. Dt 4,15 bildet eine ungewöhnliche Form der Warnung: ונשמרתם מאד לנפשתיכם (Nip Perfekt! gleich in Jos 23,11).³ Die Verse Dt 4,9.15 verbinden in einer Einheit die Theophanie (sehen) und die Verkündigung des Dekalogs (hören) und vertiefen die Verbote von Dt 9,4; 25,19. Neben solchen paränetischen Geboten gibt es auch noch andere, die einen radikalisierten Ruf ausdrücken.

2.2- Die „אָרֵר-Gebote“

Die partizipiale Formulierung אָרֵר (*verflucht*) wird in der Torah, besonders in Dt (Segen- und Fluch-Zeremonie) bevorzugt, wenn man rechtlich relevante Tatbestände zu verhindern sucht, die das enge Zusammenleben in der Großfamilie, im Sippen- oder Stammesverband, in der Ortsgemeinde oder grundlegende Rechte von sozial schwachen Stammesgenossen bedrohen.⁴ Die אָרֵר-Formel in Dt scheint also ein sehr wirksames „Machtwort“ zu sein, ausgesprochen von einer Autorität, das einen sich gegen die Gemeinschaft, gegen eine rechtmäßige Autorität (Gott, Eltern) schwer verfehlenden Menschen dem Unheil ausliefert, so z.B. in Dt 27,15-26, einer Zwölfwortreihe bzw.

¹ Die Präposition der Mahnung לשמור in Dt 4,23 scheint nach den Übersetzungen die beiden Verben (פִּן־חֲשַׁכָּה [Imp Qal] und ועשיתם [Perfekt Qal]) zu beherrschen.

² In Ex und Dt übersetzt LXX nicht mehr wie in Gn, sondern mit dem Ausdruck „πρόσεχε σεαυτῷ μή“, den NAS übersetzt „beware that you not“ oder wie in Gn „Be careful that you not“, EIN: „nimm dich in acht“.

³ Das Verb hier ist kein Imp. LXX öffnet den Weg für die Übersetzung dieses Ausdruckes ins Futur: καὶ φυλάξεσθε σφόδρα τὰς ψυχὰς ὑμῶν und *ihr werdet gut ihre Seelen hüten* = hütet gut ihr Leben.

⁴ Vgl. SCHARBERT J., Art. אָרֵר, in *ThWAT I*, Sp. 437-451.

Fluchreihe, der eine Liste schwerer Verbrechen darstellt.¹ Alle Verbote dieser Reihe sind gleich formuliert:

Der Fluch in der Form *אָרור האַיז אַשר* (*verflucht, der Mann, der* V. 15) bzw. in der Form *אָרור* + Verb in Hip Partizip (*verflucht, der es Machende* V16-25) oder in der Form *אָרור אַשר* (*verflucht, wer* V. 26) und die Antwort des Volkes *אָמֵן וְעָנִי כָל־הָעָם וַאֲמָרוּ* und *das ganze Volk wird ausrufen: Amen*.

Die einzelnen Sätze dieser Fluchreihe (*אָרור* + Mask Sing. *verflucht sei wer...*) repräsentieren verschiedene Rechtsbereiche: V. 15 das *Privilegrecht* (gegen heimliche Abgötterei), V. 16 das *Elternrecht* (vgl. Ex 21,15.17 positive (Um-)Formulierung im Dekalog 5,16), V. 17-19 das *Sozialrecht* (Grenzstein V.17, Blinden auf falschen Weg führen V. 18; Recht der Fremden V. 19), V. 20-23 das *Sexualrecht* (Frau des Vaters V. 20; Tiere V. 21; Schwester V. 22; Schwiegermutter V. 23), V. 25 das *Prozessrecht* (gegen Bestechung).

V. 15 (Gottesbildnis) und V. 24 (Schlag) betreffen „heimliche“ Praktiken² und V. 26 die Zusammenfassung aller vorkommenden Fluchworte mit dem Blick auf die ganze Torah: *אָרור אַשר לֹא־יִקְיָם אֶת־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה־הַזֹּאת* *verflucht, wer nicht alle Worte dieses Gesetzes erfüllt*.

Die Formulierung *אָרור אַתָּה* *Verflucht bist du* (Dt 28,16-19) nimmt den Fall an, dass entweder das ganze Volk oder der einzelne³ das Bundesgesetz übertritt. Diese Perikope rahmt mit der Verfluchung des „Du“ die Verfluchung der Lebensgüter ein: „Erntekorb“ und „Bactrog“ (V. 17), „Leibesfrucht und Ackerfrucht“ (V. 18). Auch in diesem Fall wird der Fluch wirksam im gesamten Lebensbereich, was extra durch die Benennung aller Bereiche ausgedrückt wird: „in der Stadt“ (V. 16a), „auf dem Feld“ (V. 16b), „bei deinem Heimkommen“ (V. 19a) – „bei deinem Hinausgehen“ (V. 19b).⁴

Mit dem Fluchwort *אָר* sind weitere Verben verwandt: Das Verb *חָרַם* (Hoph Imp 3PS) findet sich in *יִחָרַם* *er wird dem Bann verfallen* (Ex 22,19 *jemand, der einem anderen Gott außer JHWH opfert* - anders benutzt in Lev 27,28.29; Num 18,14); oder in *דוּ וִיֵּית חָרַם כְּמֹהוּ* *du wirst wie er verbannt* (Dt 7,26). Der Begriff *קָלָלָה* (Fluch! in Vokativform) drückt eine Radikalisierung bzw. Verschärfung des Gebotes aus wie z.B. Dt 11,28 (wenn man nicht auf die Gebote JHWHs hört).

Es geht generell um Fälle oder Tatbestände, die nicht vor Gericht kommen oder kommen können und nicht berechnet werden können (z.B. wenn jemand einen anderen im Geheimen verflucht). Dabei wird die Strafverfolgung in andere Hände gelegt. Einige Tatbestände werden mit der Todesstrafe behaftet und damit nach der Schwere ihrer Delikte sehr radikal bestraft.

¹ Diese Reihe von zwölf Fluchformeln erfasst die Tatbestände: Entehrung der Eltern, Grenzverletzung, Gefährdung von Blinden, Rechtsbeugung gegen Fremde, Waisen und Witwen, Sexualverbrechen (Blutschande und Verkehr mit Tieren), Mord und Richter- oder Zeugenbestechung.

² Vgl. BRAULIK G., 2000, Deuteronomium, S. 202; VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 248-249.

³ Gn erkennt die direkte Anrede *אָרור אַתָּה* (3,14; 4,11), die Formulierung in der 3PS in der Segensform *אָררִיךְ אָרור* (*Verflucht sei, wer dir verflucht* 27,29; vgl. Num 24,9) und in Form *אָרור* + Prädikat (9,25; 49,7).

⁴ Vgl. SCHOTTROFF W., 1969, Fluchspruch; SCHACHTER A., 1967, "Bundesformular, S. 128-131; FENSHAM F. C., 1962, *Malediction*, S. 1-9.

2.3- Die „מות-יומת-Gebote“

Die Formel מות-יומת¹ kann für einige Exegeten ein „Fluchformel“ sein² bzw. sie wird auch als Tatfolgebestimmung bezeichnet, bei der eine Strafe ausgesprochen wird.³ Die Todesstrafe war Ausdruck des Vergeltungsprinzips: Wer das Leben eines Menschen, der als Gottes Ebenbild gilt, zerstört, der verwirkt dadurch sein eigenes. Auch war der Sinn der Strafe die Sühnung einer Tat durch die Gemeinschaft des Volkes (Lev 35,33). Ursprünglich sollte die Einführung der Todesstrafe die Ausübung der Blutrache eindämmen. Später wurde sie allgemein für Mordvergehen, aber auch für andere schwere Verbrechen, z.B. die Untergrabung des Gottesglaubens, verhängt. Es gab vier Arten der Todesstrafe in der Torah: Tötung, Steinigung, Verbrennung, Sterben ohne Kinder.

Für die Todesstrafe als Ausdruck eines Verbotes folgen wir den Ausführungen von HIEKE:⁴

„Mit den *mot*-Sätzen wird deklariert, dass derjenige, der gegen ein im Prohibitivrecht ausgedrücktes Verbot verstoßen hat, unentrinnbar dem Tode verfallen ist. Damit basieren die *mot*-Sätze auf einem normierten Rechtsverhältnis zwischen bestimmten Taten und der Todessphäre. Sie sind kein Strafrecht im engeren Sinne, das Tatbestände und Strafen in verschiedenen Graden miteinander verknüpft und mit direktiven Sprechakten Strafvollzüge anordnet. Die *mot*-Sätze sind vielmehr eine deklaratorische Normierung, die eine bestimmte Auswahl aus den vorher durch Prohibitive verbotenen Tatbeständen der Todesverfallenheit zurechnet – aber keine konkrete Strafe anordnet.“⁵

Die Tatfolgebestimmung kann in der in 2PS/2PP (מות תמות/ *du/ihr musst/müsst unbedingt sterben*) und in der 3PS/3PP (מות יומת/ *er/sie muss/müssen unbedingt sterben*) erfolgen. Damit niemand das menschliche Leben gefährdet, steht darauf die schwerste Sanktion der Bibel, die Todesstrafe. Sie findet sich besonders in drei verschiedenen Kontexten:⁶

1) Das Umfeld von Mord und Totschlag sowie schwerwiegenden Verbrechen. Ex 21,12.15.16.17; 22,18 enthält die Anordnungen und Regelungen in Form Subjekt Partizip (Hi oder Pi) + מות יומת, die mit dem Tod bestraft werden. Die Rechtsfolge מות יומת „*der muss unbedingt sterben*“ (nach dem diese Rechtssätze oft auch benannt werden) ist grundsätzlich – ohne Hinweis auf Todesart, Vollstreckung u. ä. – formuliert,

¹ Die Sanktion מות יומת ist aufgrund ihrer Verbreitung in den alttestamentlichen Rechtstexten (die Belege sind bequem zugänglich bei FABRY H-J./RINGGREN H./ILLMAN K-J., 1984, *ThWAT VII*, Sp. 763-787) und darüber hinaus vgl. BOECKER H.J., 1964, Redeformen, S. 144-148) als formularisch anzusehen.

² Vgl. z.B. REVENTLOW H. G., 1960, Blut, S. 316f; DERS., 1961, Heiligkeitgesetz, S. 38 und 80f. KOCH folgt dieser Bestimmung, wenn auch mit einigem Zögern, vgl. KOCH K., 1962, Spruch, S. 402.

³ Vgl. z.B. BOECKER H.J., 1976, Recht, S. 144-145.

⁴ HIEKE T., 2004, Testament, S. 349-374.

⁵ HIEKE T., 2004, Testament, S. 352-353.

⁶ Die Diskussion um die Zugehörigkeit der מות יומת-Rechtssätze zur Kasuistik oder Apodiktik hat BOECKER an ein rechtes Ende geführt. Vgl. BOECKER H.J., 1964, Redeformen, S. 168-172. Die Frage, „ob die מות-יומת-Formel ursprünglich als Formulierung der Todesstrafe diente (Boecker) oder wegen der fehlenden Konkretion dieser Strafe eher in den Bereich der Deklaration der Todeswürdigkeit (Cazelles, Schulz, Reventlow) zu rücken ist, wird wohl im letzteren Sinne zu entscheiden sein.“ FABRY H-J./RINGGREN H./ILLMAN K-J., 1984, *ThWAT VIII*, Sp. 763-787.

so dass man die Intention, nämlich das Gut des Lebens klar und deutlich zu schützen, unschwer erkennen kann.¹ Jedes Verbot dieses Abschnittes entspringt dem Anliegen des Lebensschutzes. Genannt werden folgende Taten: Schlag der Eltern (ומכה אביו ואמו *der den Vater und die Mutter Schlagende* V. 15), Schlag mit Todesfolge (מכה איש ומת *der einen Mann Schlagende, wenn dieser (daraufhin) stirbt* V. 12), Kidnapping und Verkauf eines Menschen (ונגב איש ומכרו *der einen Mann Kidnappende und Verkaufende* V. 16), Verfluchung der Eltern (מקלל אביו ואמו *der den Vater und die Mutter Verfluchende* V. 17).² Die ganze Perikope kann durchaus unter der Rubrik „Kapitalverbrechen“ rangieren.³

2) Sexuelle Vergehen. Lev 20⁴ zählt die Vergehen auf, die mit Todesstrafe belegt sind. Die Form der Sätze ist bis auf wenige Ausnahmen einheitlich: Es sind איש-אישה-Sätze (*jeder Mensch, der Mann, der die Frau, die*), אשר-אשר (*jeder Mensch, der*), die in der Protasis (1. Satz) eine verbotene Tat beschreiben und in der Apodosis (2. Satz) verschiedene Arten der Todesstrafe androhen: Tötung, Steinigung, ohne Kinder sterben, Verbrennung.

Gegen Ende von Lev 20 finden sich Sanktionsdrohungen, die auch an anderen Stellen im Heiligkeitgesetz vorkommen: die כרת-Sanktion (Ausrottung 20,17.18) sowie die Wendung vom „Tragen der Schuld“ (עון) (20,17.19) bzw. *der Sünde* (חטא 20,20). Man kann hier auch die Formel anführen: דמיו בו (20,9) bzw. דמיהם בם (20, 11.12.13.16.27) „seine/ihre Blut wird auf ihn/sie kommen“.⁵

Den drei verschiedenen Verboten in dieser Perikope – dem Entblößen der Scham einer Tante (V. 19), dem Ehebrechen (V. 10) und der Heirat einer Frau und ihrer Mutter (V. 14) – folgt nur eine Strafe: das Schuldtragen (עונם ישא *sie sollen ihre Schuld tragen* V. 19), durch den Tod (מות יומת *er muss unbedingt sterben* V.10) und die Verbrennung (באש ישרפו אתו ואחתה *ihn und die beiden Frauen soll man verbrennen* V. 14). Die Verbrennung findet sich auch als Sanktion in Lev 21,9 für die Tochter eines Priesters, die sich prostituiert. Alle anderen Sanktionen des Kapitels enthalten gleich zwei oder drei Strafen. V. 2 enthält zwei Sanktionsdrohungen des Todes (מות יומת *er muss unbedingt sterben* und ירגמוהו באבן *man soll ihn steinigen*) für den Verstoß gegen das Gebot der Götterehre durch Kinderopfer an Moloch. Der Verfluchung der Eltern (V. 9) folgen zwei Androhungen in Sing: der Tod (מות יומת *er muss unbedingt sterben*) und die Blutschuldstrafe (דמיו בן *sein Blut soll über ihn kommen*). Einem sexuellen Umgang mit der Frau des Vaters (V. 11), mit einer Schwiegertochter (V. 12) und mit einem anderen Mann (Homosexualität V. 13) folgen dieselben Androhungen in Pl: der Tod (מות-יומת *sie müssen unbedingt sterben*) und die Blutschuldstrafe (דמיהם בם *ihr Blut soll über sie kommen*).⁶ Der Umgang mit einem Tier (V. 15) ist mit zwei Verben für Tötung

¹ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 163.

² Mit dem Ausdruck „verfluchen“ (קלל) ist ein Oppositum zum Begriff des „Ehrens“ (כבוד) gewählt, den der Dekalog beispielsweise im Zusammenhang des Verhältnisses Kinder-Eltern gebraucht („Ehre deinen Vater und deine Mutter ...“ Ex 20,12).

³ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 163.

⁴ Viele Erklärungen findet man bei GRÜNWALDT K., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 172-223.

⁵ Lev 20 enthält kasuistische Gebote mit Sanktionsdrohungen und vermischt inhaltlich die Inzestverbote mit sexuellen und religiösen Geboten.

⁶ Für diese Strafe, vgl. GRAF REVENTLOW H., 1960, Blut, S. 311-327; GERSTENBERGER E. S., 1993, Recht, S. 7 – 20 und HIEKE T., 2004, Testament, S. 352-353.

formuliert (מֹת יוֹמָת *er muss unbedingt sterben* und וְאֶת־הַבְּהֵמָה תָּהַרְגוּ *man soll das Tier töten*). Dasselbe Verbot in Bezug auf die Frau (V. 16) enthält drei die Todesstrafe ausdrückende Verben: וְהָרַגְתָּ אֶת־הָאִשָּׁה וְאֶת־הַבְּהֵמָה *du sollst die Frau und das Tier töten* (מֹת יוֹמָת *sie müssen unbedingt sterben* und בָּם דְּמִיָּהֶם *ihr Blut soll über sie kommen*). Am Schluss des Kapitels (V. 27) soll jemand mit einem Toten- oder Wahrsagegeist (in sich) mit drei Sanktionen bestraft werden: מֹת יוֹמָת *er muss unbedingt sterben*; בְּאֶבֶן יִרְגְּמוּ אֹתָם *man soll sie steinigen* und בָּם דְּמִיָּהֶם *ihr Blut soll über sie kommen*.

Lev 20,20 begründet das Verbot des Beischlafs mit der Tante durch die Entehrung des Onkels (enger Verwandter), V. 21 und qualifiziert das Delikt vom Verkehr mit der Schwägerin als נִדָּה „Befleckung“. Die Sanktion, die beide in diesen Fällen tragen müssen, wird die Kinderlosigkeit sein. Es gibt aber einen kleinen Unterschied zwischen beiden Versen: V. 20 straft mit dem kinderlosen Tod (עֲרִירִים יִמָּוֶתוּ) und V. 21 mit dem kinderlosen Bleiben (עֲרִירִים יִהְיוּ). In beiden Fällen ist ihre jeweilige Familienlinie zum Aussterben verurteilt, der Name verlischt, und das Erbe fällt in fremde Hände (Gn 15,2); das ist der soziale Tod. Im selben Zusammenhang ist die Ausrottung aus der Stammesgenossen als Strafe (20,17.18) zu nennen (s. unten).

3) Mord. Die Sanktionsbedrohung lautet מֹת יוֹמָת הָרָצָה *der Mörder soll unbedingt sterben*. In Num 35,16-34 findet sich eine Reihe von kasuistischen Fällen, in denen es um Mord geht. Die Verse 16-18 handeln von Mordfällen mit einem Werkzeug, das zum Töten geeignet ist. Solche Fälle sind nur hier angesprochen. V. 16 nennt ein Eisengerät, V. 17 einen von Hand geführten Stein, V. 18 ein von Hand geführtes Holzgerät. V. 21 fügt noch den Schlag mit der Hand aus Feindschaft zur Liste der Mordfälle hinzu und genehmigt mit einem doppelten Eindruck des Mordes מֹת־יוֹמָת *der soll unbedingt sterben* und וְנָאֵל הָרֹם יָמִית אֶת־הָרָצָה *der Bluträcher soll ihn zum Tode bringen*.¹ In V. 19, 21 und 27 wird der Bluträcher beauftragt, die Sanktion der Todesstrafe auszuführen: הוּא יִמָּוֶת *er (der Bluträcher) soll ihn töten*.

Die מֹת־יוֹמָת-Formel findet sich auch in anderen Reihen der Torah, z.B. Ex 31,14.15 straft den mit dem Tod (Tod מֹת יוֹמָת *er muss unbedingt sterben*) und der Ausrottung (s. unten), der den Sabbat entweiht. Lev 24,16 und Num 15,35 verbieten die Gottesnamenslästerung und die Entweihung des Sabbats mit der Steinigung: מֹת יוֹמָת und רְגוּם יִרְגְּמוּבּוּ כָּל־הָעֵדָה *die ganze Gemeinde soll ihn steinigen*.

Lev 24,17 belegt das Erschlagen eines Menschen und 27,29 den Rückkauf eines Menschen, der als Banngut geweiht war, mit der Todesstrafe (מֹת יוֹמָת *er muss unbedingt sterben*). Es handelt sich hier um ähnliche Strafandrohungen wie in Gn 26,11; Ri 21,5 und Ez 18,13. Auffällig ist, dass die partizipiale Form am Anfang und die Tatfolgebestimmung am Ende auch in einem erzählerischen Text (wie Gn 26,11) vorkommt, ein Beispiel dafür, dass rechtliche Formulierungen auch die Alltagssprache beeinflusst hat.²

¹ V. 17-21 erfassen den Fall, dass die Nutzung vom Stein und Holz zur Tötung in Kauf nahm, ähnlich schon in Ex 21,14; Dt 19,11. Vgl. HIEKE T., 2004, Testament, S. 353, vgl. auch SEEBASS H., 2007, Numeri, S. 243.

² Vgl. FABRY H.-J./RINGGREN H./ILLMAN K.-J., 1984, *ThWAT VIII*, Sp. 763-787. Zum Thema vgl. SCHULZ H., 1969, Todesrecht; WATSON P. L., 1972, Death, S. 60-64; KELLERMANN U., 1976, Überwindung, S. 259-282; WÄCHTER L., 1967, Tod; KEY F., Concept, S. 239-247.

2.4- Die כרת-Verbote

Die Strafe der Vertreibung aus der Gemeinde, auch כרת-Strafe (Karet-Strafe) genannt, war eine schwere Strafe. Sie war zwar von einem weltlichen Gericht durchgeführt, sondern durch Gott selbst deklariert (*jemand soll aus Israel, seinen Stammesgenossen, ausgemerzt werden*). Die Verwendung der כרת-Strafe in Ex geht davon aus, dass die Heiligkeit die Lebensgrundlage für das Volk Gottes ist, dem JHWH selbst in seiner Mitte wohnend nahe sein will.¹ So bestrafen 12,15.19 und 31,14 diejenigen mit Androhung des Ausschlusses aus dem Volk, der beispielsweise den Sabbat entehrt. Dieselbe Strafe gilt für Profanisierung (des Salböls) in 30,33.

Auch Lev 7,20-27 bietet (jeweils in der Apodosis) eine Reihe der Ausrottungen (כרת) aus der Stammesgemeinschaft (von *seinem Stamm*). Die kasuistische Protasis von V. 20, V. 21 und 22,3 (in der Form *נפש כי* bzw. *נפש אשר* [jeder Mensch, der] und *כל-איש אשר* [jeder Mann, der]) sanktioniert den Genuss von Dankopferfleisch als Unreinheit. V.25 spricht vom selben Thema und bildet seine Protasis mit einem Qal Partizip *כל-אכל כי* *denn wer isst*. Die Protasis von V. 27 lautet *כל-נפש אשר-חאכל כל-דם* (*jeder Mensch, der Blut in irgend einer Form genießt*). Die Verse Lev 17,3f.8f bilden eine Dublette, die fordert, dass jeder, der rituelles Schlachten nicht als Opfer für JHWH macht, aus seinem Volk ausgerottet werden soll. V. 19,8 bestraft wegen der Entweihung der Heiligkeit JHWHs jeden Genuss von Opferresten drei Tage nach der Schlachtung. Lev 23,29 enthält eine lange kasuistische Reihe in der Apodosis *כי כל-הנפש אשר* (*denn jede Person, die*) und fordert die Abstinenz von der Arbeit am Versöhnungstag an.

In Num geht es bei jeder Protasis, die von der Ausrottung aus der Gemeinde handelt, um die Reinheit im Volk: 9,13 *והאיש אשר-הוא* (*der Mann, der*) handelt vom Paschafest, 15,30 *והנפש אשר* (*der Mensch, der*) von versehentlichen Sünden, 19,13 (*jeder*) von der Berührung einer Leiche und 19,20 *והאיש אשר* (*der Mann, der*) von der noch nicht entsündigten Unreinheit.

Noch andere positiv formulierte Verbote finden sich z.B. in Num 16,26: *סורו נא* (vgl. *fliehe das Böse!* vgl. Dt 2,27; 5,32; Dt 17,11.20; Spr 3,7; 13,19; 14,16; 16,6.17) oder in Ex 23,5: *והדלת מעזב לו* *und du willst Abstand davon nehmen, (sie) für ihr zu entfernen*, in Num 16,21 *בדל* *Abstand nehmen* (*scheidet euch von der Gemeinde*), in Ex 23,5 *עזב* *sich entfernen* (*והדלת מעזב לו עזב מעזב עמו*; - Vgl. die direkt formulierten Verbote Dt 12,19; 14,27; Num 10,31).

Am Ende dieses Kapitels, das durch die Sammlung der Verbote der Torah bestimmt wurde, habe ich versucht, alle unterschiedlichen Verbotsarten zu finden und aneinander zu reihen. Die Verbindung der einzelnen Verbote untereinander ist hier auf den ersten Blick nur schwer erkennbar. Um uns einen Überblick über die in der Torah angesprochenen Themen zu verschaffen, werde ich sie im Folgenden dem jeweiligen Inhalt nach gruppieren.

¹ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 278.

III- INHALTLICHE GRUPPIERUNG DER VERBOTE

Die Leitlinie des folgenden Kapitels ist zu versuchen, alle Verbote der Torah – trotz der verschiedenen Kontexte – dem Inhalt nach zusammenzustellen. Es geht hier darum, die Korrelation zwischen dem Inhalt von Verboten und der verwendeten Formulierung zum Ausdruck zu bringen. Die Torah drückt bestimmte Verbotsinhalte auf verschiedene Weise aus: manchmal direkt, aber auch nur indirekt verboten, manchmal schwach, manchmal stark betont. Die zu lösenden Fragen sind hier: Wie kann man die Unterschiede, Wiederholungen, Besonderheiten, Zusammenfassungen (auch Änderungen, Ergänzungen) und Korrespondenzen der verschiedenen Verbote im Blick behalten? Was können wir herausfinden, wenn wir die Verbote nach Form und Inhalt ordnen? Warum kann nicht derselbe Inhalt immer nur dieselbe Formulierung haben?

Die Verbote in der Torah werden dazu in dieser Arbeit in zwei Hauptteilen (die direkt formulierten Verbote und die indirekt formulierten Verbote) bearbeitet und jedes Mal in zwei Hauptrichtungen:¹ An erster Stelle sind die Verbote bezüglich Gott, dem Urheber und Spender des Bundes, zu nennen. Danach kommen die Verbote bezüglich der Menschen bzw. der Menschen untereinander. Als Ergänzung kommen die restlichen Verbote, die nicht direkt mit Gott und Menschen zu tun haben.

1. Die direkt formulierten Verbote

1.1. Die Verbote im Bezug auf Gott

Hierunter verstehen wir die Gesetze, die den Bund mit Gott grundlegen. Es sind Verbote, die mit Gott und seiner Ehre zu tun haben und die der Mensch befolgen soll, damit er in Verbindung mit Gott bleibt. Wir können hier zwei Untergruppen finden: 1. Verbote, die die Ehre Gottes fordern und 2. Verbote, die die Verehrung anderer Götter als JHWH untersagen. Diese Verbote setzen klare Anweisungen für die Verehrung und die Hochachtung Gottes.

1.1.1. Die Verbote im Bezug auf die Ehre Gottes

Diese Verbote bezüglich der Ehre Gottes betonen sinngemäß: Mehr als die Eltern oder ein Fürst ist Gott zu ehren (Mal 1,6f): durch Lob (Ex 15,2; Jes 24,15 u. ö.), Dank (Ps 50,15), Anbetung (86,9), Opfer (Spr 3,9), Almosengeben (14,31), tätige Gottesfurcht (Jes 25,3; Ps 22,24). Nicht nur mit leeren Worten (Jes 29,13) muss man JHWH anerkennen, sondern ihm dienen als den höchsten Herrn. Die meisten Verbote², die von der Ehre Gottes in der Torah – wie z.B. im Dekalog – handeln, basieren auf der Selbstvorstellung Gottes³. Hinter allen diesen Geboten und Verboten steht die

¹ Die zwei Hauptrichtungen erinnern uns an die zwei „Tafeln/Zeugnisse/Steintafeln“ der Torah. Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 211-214; DERS., 1989, Tafeln, S. 9-50.

² Zum Beispiel Gn 15,1; 26,24; 28,13; 31,13; 46,3; Ex 3,6.14.15.16.18; 7,17; 20,2.5; Dt 5,6.9.

³ Die Selbstvorstellung Gottes im Dekalog ist eindeutiger (יהוה אלהיך Ex 20,2//Dt 5,6). Anstelle von „Ich bin JHWH, dein Gott“ ist auch syntaktisch möglich, JHWH als Apposition zum

Selbstaussage Gottes: „Ich bin JHWH, dein Gott...!“ Gott sagt in eigener Rede, wer und was er ist: der Herr und der Geber aller seiner Gebote. Die übliche Übersetzung „du wirst nicht“ muss in diesem Kontext mitgehört werden.¹

a) *Gott nicht vergessen.*

Für das Thema des Vergessens Gottes ist zu bemerken, dass nur die Verbote in Dt 6,12² und 8,11³ präventiv formuliert sind (wie in 4,9.23). Gerade in der Zeit des Wohlstandes und der Höherentwicklung des Landes wird das Volk Israel als Ganzes im Singular angesprochen (wohl im Anschluss an Hos 2,15; 13,6): JHWH (אֱתִיְהוָה) nicht zu vergessen (פָּנִיתְשָׁכָה)! Diese Fassung formuliert zugleich das erste Dekaloggebot um: sie betont den Ausschließlichkeitsanspruch des Exodusgottes (5,6).⁴ Das Gottes Vergessen meint hier nicht – wie in Dt 8,14⁵ – Gottlosigkeit, sondern Apostasie zu anderen Göttern. Der Vers 8,11b erklärt den vorausgegangenen Versteil (das Vergessen JHWHs פָּנִיתְשָׁכָה אֱתִיְהוָה אֱלֹהֶיךָ) und legt durch den Infinitiv constructus (שָׁמַר) den Nachdruck auf מִצְוֹתָיו (seine Gebote), וּמִשְׁפָּטָיו (und seine Gesetze) und וְחֻקָּיו (und seine Rechte). Unerwartet kommt hier im Rahmen des Vergessens Gottes in 25,19 שָׁכַח ein Kurzprohibitiv ohne Objekt: לֹא תִשְׁכַּח. Die folgende tabellarische Aufstellung zeigt die ähnliche Konstruktion der Verse, die das Verbot des Vergessens Gottes enthalten.

Die folgende Aufstellung unterstreicht (außer in 25,19), wie die Warnung (שָׁמַר) und das Personal Pronomen (לְךָ), die Form des Verbes (Präventiv-, Jussiv- und Prohibitiv-Formulierung),⁶ das Objekt (יהוה bzw. יהוה אֱלֹהֶיךָ, ברית, וּמִצְוֹתָיו oder אֱתִיְהוָה), die Gottesvorstellung und die Ergänzung des Satzes benutzt werden.

	השמר לך	רק (Dt 4,9aα)
	ושמר נפשך מאד	(Dt 4,9aβ)
אשר-ראו עיניך	פָּנִיתְשָׁכָה אֱתִיְהוָה אֱלֹהֶיךָ	(Dt 4,9b)
אשר כרת עמכם	השמרו לכם פָּנִיתְשָׁכָה אֱתִיְהוָה אֱלֹהֵיכֶם	(Dt 4,23)
אשר הוציאך	השמר לך פָּנִיתְשָׁכָה אֱתִיְהוָה	(Dt 6,12)
	השמר לך פָּנִיתְשָׁכָה אֱתִיְהוָה אֱלֹהֶיךָ	(Dt 8,11a)
אשר אנכי מצוך היום	מִצְוֹתָיו ...	(Dt 8,11b) לבלתי שמר

vorausgegangenen Personalpronomen „אנכי“ „ich“ zu verstehen: „Ich, JHWH, bin dein Gott“. Vgl. MARKL D., 2007, Dekalog, S. 98-99. Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 86, vgl. auch DIESEL A. A., 2006, Jahwe.

¹ Siehe DOHMEN C., 1993, Dekaloganfang, S. 175-195.

² „JHWH nicht vergessen“ ist Zentralbegriff von Kap. 8. Es ist ein Leitwort der Theologie Hoseas. Kap. 11 und 14 knüpfen über 6,12 vor allem an Hos 13,5f an (vgl. 6, 12.13.20-25). Vgl. BRAULIK G., 2000, Deuteronomium, S. 58-71.

³ „Den Herrn vergessen“ betrifft hier in V. 11 die alltägliche Praxis: seine Gebote, Rechtsvorschriften und Gesetze im Alltag missachten.

⁴ BRAULIK G., 2000, Deuteronomium, S. 71.

⁵ Die Gottes-Vergessenheit in V. 14 (אֱתִיְהוָה אֱלֹהֶיךָ JHWH, deinen Gott) ist kein Prohibitiv, Jussiv oder Präventiv, sondern wird durch die Präposition לְבַבְךָ bestimmt.

⁶ Das Thema des Vergessen Gottes passt sehr gut zur Mahnungssprache des Dt, deswegen haben wir 4-mal (השמרו לכם) לך השמר + (תשכחו) פָּנִיתְשָׁכָה, aber nur einen Prohibitiv und Jussiv.

Es fällt auf, dass Dt 5,32b und 28,14 die Befolgung der Gesetze mit der Wendung „לא תסרו ימין ושמאל“¹ (*Weicht weder rechts noch links ab!*)¹ einschärfen, dem natürlich ein konkreter Hintergrund zukommt (vgl. Num 22,26; Dt 2,27; 1Sam 6,12). Man spricht von einer doppelten Einrahmung des Dekaloges und der Hinzufügung einer abschließenden Paränese (Dt 32-33). Der Weg (דרך), den JHWH geboten hat, ist der Weg der Satzungen, Worte und Gebote. Deshalb wird oft vor dem Abweichen von den Geboten – „weder rechts noch links“ – gewarnt. Das Abbiegen vom Weg oder von den Satzungen Gottes bedeutet ein Abweichen von JHWH selbst. Diese Weisungen Gottes sind so wichtig geworden, dass man sie halten musste und nichts hinzufügen (לא תספו 4,2aα; 13,1bα) oder davon wegnehmen durfte (ולא תגרעו 4,2aβ; 13,1bβ).² Diese beiden Verse stellen die sogenannte Kanonformel dar, die den Wortlaut eines verbindlichen Textes vor Veränderungen (Hinzufügen oder Wegnehmen) zu schützen versucht. Es geht darum, das Wort Gottes zu schützen vor Radikalisierung bzw. vor Verwässerung.³

Diese Kanonformel trifft ganz besonders den Priestern zu (Dt 17,8-13), die das Wort Gottes als solches zu achten und zu verkünden haben. An ihre Weisung (התורה) soll sich das Volk halten, so dass man davon nicht abweicht, weder zur Rechten noch zur Linken (Dt 17,11). Derselbe Ruf ergeht nicht nur an die Leviten und die Propheten, die Repräsentanten des Volkes vor Gott; vgl. Josua in der Nachfolge Mose (Jos 1,7), sondern auch an die Könige (Dt 17,17), die Repräsentanten des Volkes gegenüber den anderen Völkern, die das Volk lehren sollen, JHWH zu gehorchen.

b) *Sich Gott nicht widersetzen.*

In Ex 23,21 finden wir das Thema des Sich-dem-Namen-Gottes-Widersetzens (כי שמי בקרבו) in Bezug auf einen Boten Gottes (Engel), der das Volk Israel schützen und ans Ziel führen soll (23,20.23).⁴ Als Begründung des Jussivs (אל-תמר בו *sei nicht widerspenstig*)⁵ und des Imperativs (שמע בקלי *höre auf seine Stimme*) ist ersichtlich, dass

¹ Das Verb סור bedeutet „abbiegen“, „abweichen“ (vom Wege). Gegensatz von סור ist „geradeaus gehen“, auf dem Wege wandeln (2Kön 22,2). Nicht weniger als 14-mal begegnet die Wendung „weder nach rechts noch nach links abweichen“ (Num 20,17; 22,26; Dt 2,27; 5,32; 17,11.20; 28,14; Jos 1,7; 23,6; 1Sam 6,12; 2Sam 2,19.21; 2Kön 22,2; 2Chr 34,2). Die falsche Richtungsänderung schlechthin ist die Idololatrie oder das Böse; man soll beide Vermeiden (Spr 3,7; 4,27; 14,16; 16,6; 16,17; Ijob 1,1.8; 2,3; 28,28; Ps 34, 15; 37,27; 119,115. Das Verbot vom Abbiegen in Dt 4,9 ist, wie in Ex 25,16 (herausziehen, Prohibitiv); Dt 17,17 (Prohibitiv); 28,14 (Prohibitiv); ohne Direktionsverbindung „links und rechts“ ausgedrückt. Vgl. SNIJDERS L. A., 1986, *ThWAT* V, Sp. 803-810; VEIJOLA T., 2004, *Deuteronomium*, S. 145; HOSSFELD, F.-L., 1982, *Dekalog*, S. 235.

² Die selbständigen Verben יסף und גרע bedeuten: *etwas zu etwas anderem hinzufügen* und: *etwas von etwas anderem wegnehmen*. Vgl. Jer 26,2.

³ Vgl. DOHMEN C. / OEMING M., 1992, *Kanon*, S. 70-78; vgl. auch FISHBANE M., 1985, *Varia*, S. 349-352; Vgl. VEIJOLA T., 2004, *Deuteronomium*, S. 115.

⁴ Vgl. die Erklärungen von CRÜSEMANN F., 1992, *Tora*, S. 209-211.

⁵ Das Verb מרר findet sich in der Bibel im Qal 6-mal, im Pi („bitter machen“) 3-mal, im Hip („erbittern“, „betrüben“, „bitter klagen“) 4-mal (+ Konjunktion Ps 4, 5; 106, 33), und im Hit 2-mal. Daneben findet sich das Adj. מר „bitter“ 38-mal. Hier wird der einzige Vetitiv Hip Imp ausgedrückt (aber keinen Prohibitiv für dieses Verb). Der bittere Geschmack ruft eine negative Gefühlsreaktion hervor. Entsprechend wird מרר hier bildlich für Gemüts- oder Geisteszustände gebraucht.

Israel sich dem Engel gegenüber wie gegenüber Gott selbst zu verhalten hat.¹ Ex 22,27 erläutert: „Du wirst Gott (אלהים) nicht herabsetzen (קלל)² und den Fürsten (נשיא) deines Volkes (oder das Volk Israel - Num 22,12) nicht verwünschen (ארר).³ Hier werden zwei semantisch nahe Verben und zwei unterschiedliche Objekte parallel gesetzt. Beide Versteile enthalten die ganze transzendente Dimension, nämlich Gott, seine Vertreter bzw. „Botschafter“ nicht zu verfluchen oder zu verwünschen.

c) Den Gottesnamen nicht missbrauchen.

Bevor es verboten wurde, den JHWH-Namen auszusprechen (nur der Hohepriester durfte ihn am Versöhnungstag aussprechen) war „JHWH“ der übliche (Eigen-)Name Gottes.⁴ Bei der Offenbarung Gottes vor Mose offenbarte er ihm auch seinen Namen, den Moses als erster erfährt: JHWH als Gott der Väter und einziger Gott des Volkes Israel.

Die einfache Formulierung dieses Gebotes⁵ befindet sich im Dekalog (לא תשא את-שם-יהוה) Ex 20,7//5,11). Der Prohibitiv לא תשא deutet an, dass „JHWH“ kein einfacher Name ist, sondern damit Gott selbst gemeint ist, der zu den Israeliten spricht. Den Namen Gottes nicht missbrauchen heißt also, Gott selbst nicht missbrauchen. Wenn Gott sagt: Du wirst den Namen Gottes nicht missbrauchen, ist damit Gott persönlich gemeint; denn der Name Gottes ist Gott selber. Wie wichtig die Namen Gottes für die Theologie des Judentums blieben, zeigen später die rabbinischen Texte, wie etwa die

¹ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 192.

² Die Wurzel קלל ist allen semitischen Sprachen gemeinsam mit der Grundbedeutung „klein, leicht, gering wenig, gering, selten sein“. Im AT kommt die Wurzel קלל mit ihren Ableitungen 128-mal vor: Qal 12-mal, Nip 11-mal, Pi 40-mal, Hip 13-mal, Pu 3-mal. Seine Bedeutungen sind „erleichtern, leicht machen“ (z.B. Ex 18,22; 1Sam 6,5; 1Kön 12,4,9//2Chr 10,4,9f...), „klein machen, jemand seine Würde/Bedeutung nehmen (durch Worte oder Handlungen), „verächtlich machen“. Vgl. SCHARBERT J., 1993, *ThWAT VII*, Sp. 40-49.

³ Das hebräische Verb ארר, sehr nahe zu קלל, kommt nur in dem Bedeutungsfeld „verfluchen“ vor, mit Menschen oder Dingen als Objekt (z.B. Der Gott N.N. „verflucht“ jemanden oder das Land“). Aber hier ist der Fall, dass untergeordnete Personen (Untertanen eines Königs, Sklaven, Hofpersonal) Subjekt und Hochgestellte (ein König, der Herr des Sklaven, ...) das Objekt sind. Vgl. Strafe in Dt 27,16-25; 28, 16-19...und Lev 26.

⁴ Vgl. FREEDMAN D. N., O'CONNOR, P., 1982, *ThWAT III*, Sp. 534-554.

⁵ Als Grundgesetz darf dieses dekalogische Verbot vermutet werden. Vgl. 2Sam 6,2; Ijob 1,21; Ps 7,18; 20,2; 44,21; 69,31; 72,19; 102,16,22; 113,1,2,3; 135,1; 148,5,13; Spr 18,10; 30,9; in Is 24,15; 30,27; 56,6; 59,19; Am 2,7; dieser Name ist heilig vgl. Lev 20,3; Ps 103,1; 145,21; Ez 20,39; 36,21; 39,7; 43,7,8; Todesstrafe bei seiner Unehre: 20,3; 24,16; Israel trägt den Namen Gottes vgl. Dt 28,10; Is 18,7. Vgl. ZIMMERMANN C., 2007, Namen, S. 12-13.

⁶ Das Verb נשא „hochheben, tragen, nehmen“ ist sehr unterschiedlich in der Torah und in der Bibel benutzt. Es kann bezeichnen: einen Akt der Feindseligkeit (vgl. 2Sam 18,28; 20,21) und Machtaufwand (Ps 10,12; 106,26) oder einen „Eid Leisten“ (vgl. Ex 6,8; Num 14,30; Dt 32,40; Ez 20,5.6.15.23.28.42; 36,7; 44,12; 47,14; Neh 9,15...), einen Akt der Frechheit oder Unabhängigkeit und Stolz (vgl. Ri 8,28; Zach 2,4; Ijob 10,15; Ps 83,3; vgl. Ps 110,7), ein Zeichen des Wohlbefindens und des guten Gewissens (2Sam 2,22; Ijob 11,15; vgl. bes. Gn 4,7), des „Gnädig-Seins“ (Gn 19,21; Ijob 42,8f.; vgl. weiter 2Kön 3,14; Gn 32,21; Dt 28,50; Klgl 4,16; Mal 1,8f). Die häufigste Bedeutung von נשא Nip ist „hoch sein, erhoben sein“, dann auch „erhaben sein“. Vgl. WILLOUGHBY F., FABRY, 1986, *ThWAT V*, Sp. 626-643.

Hekaloth-Literatur, die regelrechte Namens-Theologien bietet.¹ Denn um Gott selbst geht es ja, so dass ein einfaches „mein Name“ demgegenüber zu blass und unbestimmt geblieben wäre. Den Sprechpartnern Gottes im Dekalog ist es durchaus klar, dass es sich um das gleiche Subjekt handelt, wenn es einmal heißt: אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ „ich (bin) JHWH, (bin) dein Gott“ (Ex 20,2//) und שֵׁם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ - „Name JHWH(s), deines Gottes“ (Ex 20,5//).²

Möglicherweise hat die nachfolgende Begründung in V 7b die 3PS noch weiter hervorheben wollen, in der JHWH als Subjekt eigens genannt wird. Außerdem ist es das einzige Gebot des Dekalogs, in dem im Falle seiner Übertretung eine Strafe angedroht wird. Der auf das Bilderverbot mit dem angeschlossenen Verehrungsverbot folgende Prohibitiv ist dem Namen Gottes gewidmet. Er enthält in V 7b eine mit כִּי (denn) eingeleitete Begründung in der Form einer unspezifischen Sanktionsankündigung.³

Lev formuliert dieses Verbot klarer und benutzt das Verb חָלַל⁴ (entweihen). Bei dieser Wendung scheint eine Abstammung aus priesterlichen Kreisen von besonderer Bedeutung zu sein, zumal eine weitere Ausprägung vor einer Entweihung des göttlichen Heiligtums warnt (vgl. Lev 21,12.15.23 usw.). Lev 19,12 legt den doppelten Akzent auf das falsche Schwören bei Gottes Namen (וְלֹא-תִשָּׁבַע בְּשֵׁמי לַשָּׁקֶר) und das Entweihen desselben (וְחָלַל אֶת-שֵׁם אֱלֹהֶיךָ).⁵ Das falsche Schwören (2PP) und das Entweihen (2PS) sind zusammengestellt, um die Einigkeit beider Themen zu betonen. Auch jemand, der einen seiner Nachkommen dem Moloch opfert (וּמִזְרֵעַךְ לֹא תִתֵּן לְהַעֲבִיר לַמֶּלֶךְ 18,21a), entweicht den Namen Gottes (לֹא תִחַלֵּל אֶת-שֵׁם אֱלֹהֶיךָ 18,21b). Wie im Dekalog ist dieser Vers in 2PS formuliert. Die folgenden Prohibitiv sind in 2PP formuliert, weil sie im Bezug auf die Priester ausgesprochen sind. Sie sollen für ihren Gott geheiligt sein und den Namen ihres Gottes nicht entweihen⁶ (וְלֹא יִחַלְלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם 21,6). Denn die Priester sind es, die vor dem Angesicht JHWHs stehen und ihm dienen dürfen; darum sollen sie keinesfalls diesen Namen entweihen. Hier handelt es sich um die einfachste Formulierung des Verbots der Entweihung des Gottesnamens.

Lev 22,2 bietet eine verstärkte Formulierung des Verbots der Entweihung des Gottesnamens (3PP וְלֹא יִחַלְלוּ): die Mahnung, sich vor Gott heilig zu halten, einen reinen

¹ Um die Wichtigkeit des Gottesnamens im Judentum, siehe z.B. WUNDER B., 2004, Religionen; RÖSEL M., 2000, Adonaj; ALBRIGHT W. F., 1935, Shaddai, S. 173–210; STAUBLI T., 2010, Name, S. 77-86; usw.

² Die Langformen der Selbstvorstellungsformel (Lev 18,2b.4b.30b; 19,2b.3b.4b.10b.2Sb.31b.34b.36b. auch Lev 21,8.15.23; 22,16; die Kurzformen (Lev 18,5b.6b.21b; 19,12b.14b.16b.18b.28b.30b.32b.37b; 22,9). Vgl. RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 163. 191 und SCHENKER A., (Hg.), 1992, Studien.

³ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 113.

⁴ Das Verb חָלַל hat ursprünglich „aushöhlen“, „durchbohren“ zur Bedeutung. Zunächst ist es ein „Terminus technicus“ der Kriegssprache (vgl. 1Kön 11,15; 1Sam 17,52; 31,1; 2Sam 23,8.18; Ri 9,40) und enthält den Sinn „misshandeln“, „verwunden“ (vgl. Jer 51,52; Jes 53,5; Ez 26,15; Ps 69,18). In der Heiligkeitsphäre bedeutet חָלַל *entwürdigen, schänden, verletzen, die Heiligkeit verletzen, ins Alltägliche herabsetzen, ins Profane ziehen*. Unter den 12 Verboten mit חָלַל (Pi, Pu, Hit) mit direktem Objekt findet man auch Präventive Formen (2-mal) oder Imperative (3-mal).

⁵ Da das Falsch-Schwören sowohl ein Vergehen gegenüber JHWH als auch gegenüber Menschen ist, passt dieser Prohibitiv inhaltlich sehr gut an das Ende dieses Paragraphen - dem Kontext nach.

⁶ Vgl. LEVINE B A., 1989, Leviticus, S. 42-47; EBERHART C., 2002, Studien.

Dienst (נזר) zu tun und die Opfertgaben (מקדשי) Israels achtsam zu behandeln.¹ Schließlich verbietet auch Lev 22,32, Gottes heiligen Namen zu entweihen (ולא תחללו) als Ergebnis von 21,6 und 22,2:

אלהיך את-שם (18,21b)
 (21,6) ולא יחללו אלהיהם והיו קדש
 ... (22,2) ולא יחללו את-שם קדש אני יהוה
 (22,32) ולא תחללו את-שם קדשי אני יהוה מקדשכם

Dieses letzte Verbot, gefolgt von einer langen Selbstvorstellungsformel Gottes (V. 32b-33; vgl. die Vorstellung des Dekalogs) schließt die Priestergesetzgebung ab.²

Jedesmal, wenn ein Priester in sein Amt eingeführt wurde, wurde auch der Gottesname JHWH ausgesprochen. Der wahre Gottesdienst drückt sich über Zeit und Festzeit in der Hochachtung der Herrschaft Gottes aus, die an jedem siebten Tag neu gefeiert wird.

d) Arbeitsverbot, Sabbat und Feste.

Das Sabbatgebot ist das letzte Gebot im Dekalog im Bezug auf Gott (Ex 20,8-11//Dt 5,12-16). Wie wichtig es die Überlieferer der Gebote mit dem Sabbatgebot genommen haben, sieht man daran, dass es – als Einziges innerhalb der „Zehn Gebote“ – zwei verschiedene Begründungen erfahren hat: 1. mit der Schöpfung Gottes in sieben Tagen (Gn 1) – wobei der letzte ein Ruhetag ist (Ex 20,9-11) und 2. mit der Befreiung aus der Unterdrückung in Ägypten (Dt 5,13-15). So bildet der siebte Tag (Sabbat) und daraus folgend auch der siebte Monat und das Sabbatjahr den Mittelpunkt des jüdischen Lebens (vgl. Ex 16; 20,8-11; 31,12-17; 35,1-3; Lev 23-25; Dt 5,12-15...). Der Sabbat ist der siebte Wochentag (Rhythmus von 6+1 Tagen),³ der Tag der Arbeitsruhe, um sich seinen Mitmenschen zuwenden zu können. Nur dieses Gebot der Sabbatruhe wird in der Bibel mehr als 100-mal wiederholt, besonders in der Torah⁴ und wurde als einziges von allen Festen in den Dekalog aufgenommen, weil es für das Leben mit JHWH etwas ganz besonderes ist. Das Sabbatgebot ist generell positiv formuliert (vgl. Ex 20,8.10a//Dt 5,12.14a),⁵ nur seine Folgen, was man am Sabbat nicht tun soll, können negativ formuliert werden.

Auf jedem Fall ist jede Art von Arbeit am Sabbat untersagt: dir selber („du wirst nicht....!“), dem Sohn und der Tochter, dem Sklaven und der Sklavin, dem Vieh und dem Fremden“ (Ex 20,10//Dt 5,14). So bekommt der Sabbat einen sozialen Charakter:

¹ Man weist darauf hin, dass der Relativsatz V. 2b von seinem Bezugswort getrennt ist. Vgl. REVENTLOW H. G., 1961, Heiligkeitgesetz, S. 97f; KILIAN R., 1963, Untersuchung, S. 92; NOTH, M., 1978, Leviticus, S. 138; ELLIGER K., 1966, Leviticus, S. 285.

² So KILIAN R., 1963, Untersuchung, S. 97.

³ Vgl. besonders die Erklärungen von DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 116-120.

⁴ Gn 2,2-3; Ex 16,23-29; 20,8-11; 31,12-17; 35,2-3; Lev 16,31; 19,3; 19,29-30; 23; 24,8; 25,2-6; 26,2; 26,34-35; 26,43; Num 15,32-36; 28-29; Dt 5,12-15.

⁵ Vgl. שבתון Ex 16,23; 31,15; 35,2; Lev 16,31; 23,3.24.32.39; 25,4; 25,5; שבת Gn 2,3; Ex 16,23.25; 20,10; 31,15.17; 35,2; Lev 23,3.32; 25,2.4.6; Num 28,10; Dt 1,6; 5,14 oder השבת Ex 16,29; 20,8.11; 31,14.15.16; 35,3; Lev 23,11.15.16; 24,8;; Num 15,32; 28,9; Dt 5,12.15.

er dient nicht nur der menschlichen Ruhe zur Ehre Gottes, sondern auch der göttlichen, natürlichen und menschlichen Zuwendung. Alle Kategorien von Menschen und Haustieren, ja sogar die Felder sollen ausruhen (vgl. Dekalog und Ex 23,12 für Menschenruhe am Sabbat und Lev 25,6 am Sabbatjahr und V. 5 für die „Ackerruhe“). Eine weitere Begründung der Arbeitsruhe findet sich im Midrasch, der hierüber folgendes sagt:

„Moses sah, dass sie keine Ruhe hatten, so ging er zum Pharao und sagte: 'Wenn jemand einen Sklaven hat und ihm nicht einen einzigen Wochentag der Ruhe gibt, so wird der Sklave sterben. Dies sind deine Sklaven – wenn du ihnen nicht einen Tag in der Woche Ruhe gönnst, so werden sie sterben.' Darauf hin sagte Pharao: 'Gehe hin und handle ihnen gegenüber, wie du es gesagt hast.' So bestimmte Moses einen Ruhetag für die Juden.“¹

Das Arbeitsverbot wurde in Lev besonders betont, weil es ein Fest erst zum Feiertag macht, wenn keine Arbeit verrichtet werden darf. Gott befiehlt an diesem Tag der heiligen Versammlung, überhaupt keine Arbeit zu tun (כל-מלאכה) zu tun (עשה); ...“ (12,16a.b). Ex 16,29 fügt hinzu: „Jeder bleibt, wo er ist, niemand verlässt (יצא) seinen Platz“.

Mit der Aufforderung לא-תעשה כל-מלאכה אתה *du wirst kein Werkarbeit tun*, erläutert Ex 20,10bα//Dt 5,14bα das Arbeitsverbot und den Ruhetag am Sabbat. Der vorher liegende Versteil (Ex 20,10a//Dt 5,14a) begründet den Prohibitiv mit der Anordnung von sechs Arbeitstagen plus einem Ruhetag (wie auch schon in Ex 12,16).² Begriffe wie מקראי קדש „heilige Versammlungen“ (Lev 23,2) und בכל מושבתיכם „in allen ihren Wohnungen“ (V. 3cβ) hängen eng mit dem Sabbat zusammen, dass die Sabbatbestimmungen in V. 3 wie eine Überschrift wirken (לא תעשו כל-מלאכה ihr dürft keinerlei Arbeit verrichten).

Die Thematisierung des Sabbats in Lev 23,3 ist im Sinne der Bildung eines Festcharakters des Sabbats zu verstehen. Nirgends vorher im AT ist davon die Rede, dass der Sabbat ein Fest oder eine (öffentliche) Festzeit (מועד) ist, nicht einmal in den Häusern (מושב).³ Der Sabbat entwickelt sich immer mehr zu einem öffentlichen Fest, an dem man keine Arbeit verrichten darf.

In den Zusammenhang der am Sabbat ausgeschlossenen Arbeit, die sich in den priesterschriftlichen Texten findet, gehört auch die Verschärfung in Ex 35,3, wonach sogar die Bereitung von Feuer am Sabbat verboten ist (...לא-תבערו אש⁴ vgl. auch Num 15,32-36).

¹ Ex R 1,32 nach FÜRST J./STRASCHUN O., 1993, Midrasch Schemot Rabba, Hildesheim, S. 13.

² Ex 16,1-36 ist auch schon ein Sinnbild des Sabbatgebotes in der Bibel: Als das Volk durch die Wüste zog, lehrte sie Gott, welcher Tag der siebente Tag der Woche ist: Jeden Tag ließ Gott Manna vom Himmel fallen und das Volk sollte genau soviel sammeln, wie es zum Essen benötigte. Am sechsten Tag sollten sie aber doppelt so viel sammeln, damit es auch für den nächsten Tag reichte. Am siebenten Tag regnete es kein Manna.

³ Vgl. HOFFMANN D., 1905, Leviticus, S. 133.135-137.

⁴ Das Verb בער mit der Bedeutung „brennen“ kommt in einigen ziemlich leicht abgrenzbaren Traditionszusammenhängen vor (z.B. Ex 35,3; 2,5; Lev 6,5; 7,20.21.25.27; 17,4; Nun 9,13; 15,30.31; 19,13.20; Dt 13,2-6; 19,11-13; 21,18-21; 22,22; 24,7). Rein konkrete Belege sind selten. Es findet sich ganz besonderes in Theophanieschilderungen (vgl. Ex 3,2f; Dt 4,11; 5,23; 9,15; Ps 18,9; 2Sam 22,13), oft kommt es in Verbindung mit dem Zorn Gottes vor (Jes 30, 27; 30, 33; 42,25; Jer 4, 4; 7,20; 21, 12; 44,6; Ps 2, 12; 89,47; Est 1,12; Mal 3, 19). Auch findet es sich als Bestimmung des Feuers, das JHWHs Strafe vollstreckt (Num 11,1; Jes 1,31; 9,17; 10,17; Ps 106,18).

Zu beachten ist an der Arbeitsverbot-Formulierung besonders das „Hendiadyoin“¹ מלאכה עבודה. Diese Wendung wirkt wie ein fester Terminus. Zu verstehen ist sie auf dem Hintergrund, dass die Arbeitsverbote am Sabbat in Lev 23,3 und am Versöhnungstag in V. 28a.31a abweichend formuliert sind. Speziell in diesen beiden Fällen findet sich das Hendiadyoin nicht. Diese beiden Arbeitsverbote sind hier grundsätzlicher formuliert und haben die Abfassung לא תעשו („keine Arbeit werdet ihr verrichten,,). Gegenüber dieser Formulierung hat das mit dem Hendiadyoin מלאכה עבודה formulierte Arbeitsverbot offenbar einen weniger kategorischen Sinn. Leichtere Arbeiten dürfen an den damit bezeichneten Tagen offenbar durchaus ausgeführt werden, nur die schwere Arbeit ist ausgeschlossen (Lev 23,7.8).

Der Begriff מלאכה umgreift alle körperliche und geistige Arbeit; im allgemeinen Sinn umfasst מלאכה das ganze Spektrum des Begriffs „Arbeit“, von den geistigen Aktivitäten der Planung bis hin zur Ausführung durch Geschicklichkeit und körperliche Betätigung. Im Dekalog ist מלאכה (von einem לאך *senden*, Bote)² ein objektiv nützliches, zweckdienliches Schaffen und das Verb עשה die darauf gerichtete sinnvolle Tätigkeit. מלאכה findet sich in den Verböten jeder Art von Arbeit am Sabbat und an Festtagen.³ מלאכה erweist sich also als umfassender als מלאכה עבודה. מלאכה ist also das alles einschließende Wort für Arbeit. Das Verbot gegen מלאכה vermittelt die Vorstellung, dass am Sabbat und am Versöhnungstag „absolute Ruhe“ zu herrschen hat, dass jede denkbare Art von Mühe, qualifiziert oder unqualifiziert, schwer oder leicht (körperlich oder geistig) verboten ist.⁴ Durch die Verbindung von מלאכה mit עבודה „körperliche Arbeit“ oder „Ausführung“ wird das Verbot von Arbeit noch besser unterstrichen. עבודה in der Wendung מלאכה עבודה modifiziert die allgemeine Bedeutung von מלאכה.⁵ Also ist nicht jede Art von מלאכה verboten, sondern nur die körperliche (d.h. berufsmäßig ausgeübte) Arbeit. Daraus folgt dann, dass ein weniger strenges Arbeitsverbot an Festtagen (mit Ausnahme von Sabbat und Versöhnungstag) galt und dass leichte körperliche Tätigkeiten, wie zum Beispiel das Sauberhalten des Hauses, Kochen oder Studieren erlaubt waren.⁶

¹ RUWE A. (1999, Heiligkeitgesetz, S. 306) übersetzt den Ausdruck „מלאכה עבודה“ mit „schwere Arbeit“. Das Hendiadyoin ist ein feststehender Ausdruck, also eine so genannte Zwillingsformel (beispielsweise „Hab und Gut“ für „Besitz“). In Abgrenzung zur Tautologie bilden beim Hendiadyoin die beiden Wortbestandteile zusammen erst die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks.

² Die Wurzel von מלאכה ist לאך, die, im Hebräischen als Verb nicht nachgewiesen ist, in anderen semitischen Sprachen aber vorkommt, z. B. ugaritisch *la'ak* „senden“ (KTU 1.4; V,41. 42; VII,45,1.5, IV,23.24; 1.13,27; 1.14; III,19.20; 1.24,16; 2.10,10; 2.14,7; 2.26,4; 2.31,43; 2.42,12; 2.63,7.10.13), arabisch *la'aka* und *'alaka* „senden“ und äthiopisch *la'aka* „(eine Botschaft) senden“. Nominalformative in diesen Sprachen zeigen die Bedeutungsbreite von „senden“; ugaritisch *m'lak* „Bote“ (z.B. KTU 1.14, III, 20.33; VI, 35), *ml'kt* „Auftrag, Botschaft“ (KTU 2.17,7; 2.23,3; 2.31,49; 2.33,35). Arabisch *mal'ak* „Engel, Bote, Gesandter“ und äthiopisch *mal'ak* „Engel, Bote“. Hebräische Ableitungen sind außer מלאכה auch מלאך „Bote, Engel“ und מלאכות „Auftrag, Befehl, Botschaft“ (1Chr 28,19). Zusätzlich findet man im Phönizisch / Punisch *mlkt* und *mlkt* „Arbeit“ Vgl. MILGROM J. / WRIGHT N.T., 1984, *ThWAT IV*, Sp. 905-911.

³ Vgl. Ex 12,16; 20,9f; 31,14f; 35,2; Lev 16,29; 23,3.7f.21.25.28.30f.35f; Num 28,18.25f; 29,1.7.12.35; Dt 5,13f; 16,8; Jer 17,22.24. Vgl. GRÜN WALDT, K., 1992, Exil, S. 150f; Vgl. MILGROM J. / WRIGHT N.T., 1984, *ThWAT IV*, Sp. 905-911.

⁴ Vgl. MILGROM J., 1983, *Studies*, § 69 und Anm. 297.

⁵ Die Wendung מלאכה עבודה bezeichnet die „Verwendung der Arbeit für den Dienst JHWHs“ (Ex 35,21.24; 36,1.3; 1Chr 28,13.20; 2Chr 24,12).

⁶ Vgl. MILGROM J. / WRIGHT N.T., 1984, *ThWAT IV*, Sp. 905-911.

Mit der Zeit wurde die Sabbatruhe zur wichtigsten Angelegenheit in der ganzen Woche und nahm im Sabbatjahr und im Jubiläumsjahr noch mehr an Bedeutung zu. Kapitel 25 beschäftigt sich mit dieser Betonung des Sabbats zum Sabbat- und Jubeljahr.¹ Das siebte Jahr, das „Jahr der Ruhefeier“ (שבת שבתון), und das 50. Jahr, das „Jubeljahr“ (היובל הוא שנת) werden als heilige Zeiten in der Torah hervorgehoben.² Bäuerliche Dienste werden im Sabbatjahr als Beispiele genannt. Darum stammen alle folgenden Verben aus dem Bereich der Landwirtschaft. Sechs Jahre dürfen die Felder besät, die Weinberge beschnitten und ihr Ertrag geerntet werden (V. 3). Aber im siebten Jahr darf nicht ausgesät (זרע *besäen* V. 4bα.11a) und die Weinberge dürfen nicht beschnitten werden (schneiteln V. 4bβ).

Die Sabbat- und Jubeljahr-Vorschriften traten dem natürlichen Erwerbinsinkt des Menschen entgegen und erinnerten ihn daran, dass die Erde Gott gehört (vgl. Dekalog von Ex 20,11: am siebten Tag bei der Erschaffung in Gn 1). Der Hauptsinn des Arbeitsverbots ist, zu verhindern, dass der göttliche Geist, der inmitten der Menschheit wirkt und ein Mittel zur moralischen Förderung ist, nicht unterdrückt wird. Das, was im Jubeljahr ohne landwirtschaftliche Tätigkeit gewachsen ist, der Nachwuchs der Ernte, durfte nicht geerntet werden (קצר *ernnten* V. 5aα.11b) und die Trauben des nicht beschnittenen Weinstockes durften nicht gelesen werden (בצר *lesen* V. 5aβ.11c).

Das Unterlassen von landwirtschaftlicher Tätigkeit im siebten Jahr bedeutet im Grunde, dass das ganze Land Israel „Sabbat für JHWH“ begeht (V.2b). In Ex 23,11 wird über die unmittelbaren Brachvorschriften hinausgehend verfügt, dass das, was vom Ertrag des siebten Jahres übrigbleibt, nachdem die Armen davon bekommen haben (Sozialordnung), den wilden Tieren zufallen soll (Naturordnung) (Ex 23,11aγ.δ).³ Anders als beim Sabbatjahr sind die Prohibitive beim Jubeljahr (שנה תהיה) in 2PP und sie drücken damit wirtschaftliche und soziale Ziele aus:

Lev 25,4 לא תזרע ... לא תזמר

Lev 25,5 לא תקצור לא תבצר

Lev 25,11 לא תזרעו ולא תקצרו ... ולא תבצרו

Diese angeführten Verbote zur Sabbatruhe sind die Grundlage der noch weiter entwickelten Arbeitsverbote in Lev 23⁴ und Num 28-29. Lev 23 beschreibt die Festordnungen und Feiervorschriften: Es beginnt in V. 3 mit einer Erneuerung des Sabbatgebots.

In Lev 23 ist der Sabbat ein Fest geworden, obwohl er nicht als Fest im Kalender steht, ein wöchentliches Fest, auf dem alle weiteren Feste basieren. Er ist sozusagen das „Hauptfest“ aller Kalender.⁵ Er soll ein Ruhetag für den Herrn sein, überall, wo man

¹ Eine Jubeljahrperiode dauerte 49 Jahre (6+1 Jahre mal 6+1 Jahre); das Jubeljahr ist nach Lev 25,10 im 50. Jahr zu begehen. Jahr der „Freilassung“, „Loslassung“ usw. Vgl. WISEMAN D J., 1973, Law, S. 5-21; vgl. Lev 25,8-55; 27,17-34; Num 36,4; Dt 15,1-11.

² Vgl. JUNG-INGLESSIS E-M., 1974, Geschichte.

³ Vgl. RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 353.

⁴ Zur Vertiefung des Kapitels, siehe MILGROM J., 2001, Leviticus, S. 1964-2080.

⁵ Der Sabbat ist zunächst als Ruhetag, aber hier als ein zu feierndes Fest genannt. Er nimmt die erste Stelle aller Feste ein und bildet sozusagen den Grund aller Feste. In Ex 31, 12-17 wird der Sabbat nicht festlich gefeiert.

wohnt. Keine Arbeit (כל-מלאכה) soll man an ihm tun (לא תעשו V. 3). Die ersten hier genannten Feste sind Pascha und Mazzenfest in V. 4-8.¹ Das Paschafest ist mit dem Fest der ungesäuerten Brote (Mazzot) verbunden, das man eine ganze Woche lang – von 14. Bis 21. Tag des Monats Nissan, also nach Pascha (14.Tag) - feierte (vgl. zu Ex 12,15-20 und Lev 23,4-8). Am ersten und am letzten Tag durfte man keine schwere Arbeit (כל-מלאכת עבודה) verrichten (לא תעשו V. 7.8).

Der zweite Abschnitt V. 10-22 enthält die Vorschriften für den Omertag- und das Wochenfest:² Fünfzig Tage bis zum Tag nach dem siebten Sabbat soll man dem Herrn ein Speiseopfer darbringen (23,16a); an diesem Tag wird eine heilige Versammlung ausgerufen werden und keine schwerer Arbeit (כל-מלאכת עבודה) getan werden (לא תעשו V. 21).

In V. 24-25 geht es um den Neujahrstag. Am ersten Tag des siebten Monats soll ein Ruhetag mit Posaunenblasen, eine heilige Versammlung gehalten werden, und keine schwere Arbeit (כל-מלאכת עבודה) getan werden (לא תעשו V. 25).

Der vorletzte Abschnitt (V. 27-32) ist dem Versöhnungstag gewidmet: am zehnten Tag des siebten Monats wird er gefeiert. Auch an diesem Tag wird man keine Arbeit tun (לא תעשו V. 28.31; genau auch in 16,29).

Im fünften und letzten Abschnitt (V. 34-43) ist ausschließlich das Hüttenfest thematisiert. Er ist als Abschluss des gesamten Festkalenders zu verstehen. Es ist ein mehrtägiges Fest, das nicht nur sieben Tage, sondern noch einen zusätzlichen achten Tag hat. Am ersten und am achten Tag wird eine heilige Versammlung ausgerufen, an ihnen darf man keine schwere Arbeit verrichten (לא תעשו V. 35.36).

Wenn wir die Feste in einer tabellarischen Darstellung präsentieren, dann wird klar, welches Interesse Lev 23 hat.

שבת שבתון	מקרא-קדש	כל-מלאכה	לא תעשו	בכל מושבתיכם	Sabbat
	מקרא-קדש	כל-מלאכת עבודה	לא תעשו		Pascha
	מקרא-קדש	כל-מלאכת עבודה	לא תעשו		Mazzenfest
				חקת עולם בכל מושבתיכם	Omertag
	מקרא-קדש	כל-מלאכת עבודה	לא תעשו	חקת עולם בכל-מושבתיכם	Wochenfest
	שבתון	מקרא-קדש	כל-מלאכת עבודה	לא תעשו	Neujahrstag
	שבת שבתון	מקרא-קדש	כל-מלאכה	לא תעשו	Versöhnungstag
		כל-מלאכה	לא תעשו	חקת עולם בכל מושבתיכם	Versöhnungstag
	מקרא-קדש	כל-מלאכת עבודה	לא תעשו		Hüttenfest (7. Tag)
	שבתון	מקרא-קדש	כל-מלאכת עבודה	לא תעשו	Hüttenfest (8. Tag)

Basis aller Feste zu verstehen. Vgl. RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 303.

¹ Vgl. HALBE J., 1975, Festkalender, S. 147-168 und für komplexe Diskussion um den Ursprungssinn des Mazzenfestes vgl. OTTO E., 1983, *Feste*, S. 96-106.

² Vgl. RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 313. Vgl. SCHMIDT L., 2004, Numeri, S. 178.

Diese Darstellung der Feste gibt rasch folgende Beobachtungen: a) Alle Arbeitsverbote sind Prohibitive in 2PP-Abfassung.¹ b) Nur Sabbat und Versöhnungstag sind vollständige Ruhetage; Neujahrstag und Hüttenfesttag werden als Ruhetag deklariert.² c) Der Omertag enthält keine heilige Versammlung und kein Arbeitsverbot. d) Zusammen mit dem Wochenfest und dem Sühnungstag gilt der Omertag als ewige Regel für alle Nachkommen und überall. e) Sechsmal (am Pascha-, Mazzen-, Wochen-, Lärmbblasen- und 2-mal am Hüttenfest ist ein Verbot schwerer Arbeit ausgesprochen.³ f) Versöhnungstag und Hüttenfesttag enthalten ein doppeltes Arbeitsverbot.

Num 28-29 beschäftigt sich mit Fest und Opfer (7-mal Arbeitsverbot). Neben Lev 23 redet Num 28-29 über Opferzahlen, die die von den Israeliten an den einzelnen Festen darzubringenden Brandopfer-Weihegaben regelt. In diesen schon in Lev aufgestellten Opfergesetzen, befinden sich auch Arbeitsverbote für jedes angegebene Fest.⁴ Alle Prohibitive sind in 2PP. Der erste und der achte Tag des Paschafestes (Num 28,16-25), der Tag der Erstlingsfrüchte (28,26-31), der Versöhnungstag (29,7-11) und der Laubhüttenfesttag (29,12-38) sind Festtage mit einfacher Sabbatruhe (כל-מלאכת עבודה לא תעשו ihr dürft keine schwere Arbeit verrichten). Nur der Neujahrstag (29,1-6) enthält eine vollständige Sabbatruhe (כל-מלאכה לא תעשו ihr dürft keine Arbeit verrichten).

Num 28,18 כל-מלאכת עבודה לא תעשו

Num 28,25 כל-מלאכת עבודה לא תעשו

Num 28,26 כל-מלאכת עבודה לא תעשו

Num 29,1 כל-מלאכת עבודה לא תעשו

Num 29,7 כל-מלאכה לא תעשו

Num 29,12 כל-מלאכת עבודה לא תעשו

Num 29,35 כל-מלאכת עבודה לא תעשו

Der Sabbat und alle anderen Feste machen den „ewigen Bund“ zwischen Gott und Israel deutlich. Sie dienen nicht nur „zur Ehre JHWHs, des Herrn“ (Ex 35,2), sondern auch der Unterscheidung des „wahren“ Gottes (Dt 5,12) von den Göttern anderen der Völker.

¹ Die Gesetze des ganzen Kapitels 23 wenden sich im prohibitiven 2PP-Stil direkt an die Gemeinde. In diesen Festgesetzen erkennt man die priesterliche Denkart durch Ausdrücke wie דבר אל-בני ישראל ואמרת „Rede zu den Israeliten, und sag zu ihnen“ und „das bedeutet für sie...“. Vgl. BEGRICH J., 1936, Tora, S. 72.

² Dass es eine Normalform (שבת) und eine Superlativform (שבת שבתון „hohe Ruhefeier“ Ex 31,15; 35,2; Lev 16,31; 23,3.32; 25,4) gibt, lässt sich einfach vermuten, man soll unterschiedlich qualifizierte Ruhezeiten differenzieren. Vgl. RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 316-317; vgl. auch HOFFMANN D., 1905, Leviticus, S. 159-215.

³ Die Arbeitsverbote in V. 7.8.21.25.35.36 lauten כל-מלאכת עבודה לא תעשו (vgl. Ex 12,16; Lev 16,29; 23,3.7.8.21. 25.28.31.35.36; Num 28,18.25.26; 29,1.7.12.35). Gegenüber dieser Formulierung sind die Arbeitsverbote zum Sabbat in V. 3 und zum Sühnungstag in V. 28a grundsätzlicher formuliert כל-מלאכה לא תעשו („keine Arbeit sollt ihr verrichten,,).

⁴ In Num 28,9-10 wird der Sabbat nicht näher charakterisiert (nicht Arbeitsruhe! Wie anders der Nachtrag Lev 23,3). Sabbat und Neumond heißen aber nicht „Festzeit“ (s.o.), und das gilt erst recht für das tägliche Opfer.

1.1.2. Die Verbote bezüglich der Verehrung anderer Götter

Die folgenden Verbote verbinden Gott und die Israeliten einerseits mit anderen Völkern und ihren Göttern bzw. ihren Kulturen, andererseits: Gott verbietet den Israeliten, andere Götter zu verehren; nicht aus Angst, dass JHWH „ein eifersüchtiger“ und bestreifender Gott¹ ist, sondern aus Freiheit, die JHWH verschenkt. Die Verehrung anderer Götter kann man grundsätzlich in der Bibel in zwei Ausdrücken zusammenfassen: Kein Gottesbilder und Kein Götzendienst.

a) *Sich keine Götter machen.*

Das sogenannte Bilderverbot der Bibel² bildet eine auffällige Besonderheit der Religion Israels unter den antiken Religionen und zählt zweifellos zu den Besonderheiten, die Israel von seinen altorientalischen Nachbarn unterscheidet.³

Vier Grundtexte (Ex 20,23; 34,17; Lev 19,4 und 26,1) neben der Fassung des Dekalogs formulieren das Bilderverbot in Prohibitivformulierung.⁴

Das Verb עשה⁵ wird hauptsächlich prohibitiv⁶ und präventiv⁷ in 2PS und 2PP benutzt. עשה steht bei verschiedenen Wörtern, die „Bild“ bedeuten wie פסל („Kultbild“ Ex 20,4; Lev 26,1; Dt 4,16; 4,23.25; 5,8; 27,15); סמל („beigestelltes Kultobjekt“ Dt 4,16); תמונה („Darstellung, Gestalt“ Ex 20,4//Dt 5,8); מַסְכָּה („Goldschmiedebild, edelmetallenes Kultbild“ Ex 34,17; Lev 19,4; Dt 27,15; vgl. Dt 9,12.16), אֱלֹהֵי זָהָב („goldene Götter“ Ex 20,23; vgl. Ex 32,31) und אֱלֹהֵי כֶסֶף silberne Götter Ex 20,23; vgl. Dt 7,25; 29,16).

Besonders bedeutsam sind hier die Aussagen über das Machen von Götzenbildern, die auch גלילים genannt werden. Nach dem Dekalog wird man kein פסל („Kultbild“) und keine תמונה („Bildgestalt“) machen, um sie anzubeten (Ex 20,4//Dt 5,8; Dt 7,5.25). Das Bilderverbot ist weder ein Kunstverbot noch ein Verbot von Sprachbildern oder Ideen, denn der im Dekalog (sowohl in Ex wie in Dt) gewählte Begriff פסל weist deutlich in Richtung Verehrungsproblematik, die schon im vorausgehenden Fremdgötterverbot thematisiert wird.⁸ Damit erklärt sich zweifelsfrei die doppelte Prohibitiv-Formulierung

¹ Ex 20,5; Ex 34,14; Num 25,11.13; Dt 4,24; 5,9; 6,14f; 29,19; 32,16.21; 1Kön 14,22; Ez 5,13; 8,3.5; 16,38.42; 23,25; vgl. auch 1Kön 19,10.14

² Zum Thema Bilderverbot siehe Vgl. DOHMEN C., 1985, Bilderverbot; UEHLINGER C., 1999, Bilderverbot, S. 45-49; PETRY S., 2007, Entgrenzung, S. 40f mit Hinweisen auf weitere Literatur; UEHLINGER C., 1991, Götterbild, Col. 871.

³ Die bildliche Darstellung religiös-theologischer Konzeptionen in Gestalt von Götterbildern ist ein universales Phänomen (vgl. etwa die Bentresch-Stele in ANET, Col. 29-31).

⁴ Wir vermeiden hier alle Diskussionen über dieses Gebot, welches der vier Bilderverbote hier älter sein könnte als jenes des Dekalogs. Vgl. WELLHAUSEN J., 1899, Composition, S. 263.334.

⁵ Prohibitive mit Objekt „(schwere) Arbeit“ sind in Lev 23,7.8.21.25.28.31.36; Num 28,18.25.26; 29,1.7.12.35 in 2PP zu finden, nur Lev 12,16 ist in 3PS (ut supra). Mit dem Objekt „Götterbilder“ sind Ex 20,23; Lv 19,4 in 2PP und Ex 20,4; 34,17; Dt 5,8 in 2PS. Nur Dt 4,16.23 sind in Präventiv-2PP-Form.

⁶ Ex 20,4//Dt 5,8; 23,24; 34,17 in 2PS nach dem Dekalog; Ex 20,23; Lev 19,4; 26,1 in 2PP.

⁷ Dt 4,16.24 mit gewöhnlichem Präventivton in 2PP.

⁸ Vgl. STAMM J.-J., & ANDREW M E., 1971, Commandments, S. 18-81; vgl. DOHMEN C., 1987, Tafeln, S. 210-230.

von Ex 20,23. Dieser Vers ist mehr als ein Bilderverbot: „*Ihr werdet nicht neben mir (אחי) silberne Götter (אלהי כסף) und goldene Götter (ואלהי זהב) machen; das werdet ihr euch nicht machen*“). Oder einfach im Privilegrecht (Ex 34,10-26) ausgedrückt: „Edelmetallene“ Götter (אלהי מסכה) wirst du dir nicht machen (עשה Ex 34,17).

„Die Formulierung von Ex 34,17 gibt mit ihrem sehr konkreten Begriff „gegossene Götter“ (אלהי מסכה) einen Hinweis auf die Geschichte vom Goldenen Kalb (עגל מסכה), die in Ex 32 vorausgeht. Die demgegenüber allgemeinere Formulierung im Dekalog, die ein „Kultbild“ (פסל) zu machen verbietet, hat den literarisch-theologischen Zusammenhang zwischen Ex 32 und 34 aufgenommen und ausgewertet.“¹

Es wird in Ex 34,17 lediglich untersagt, andere/fremde Götter neben JHWH zu haben oder zu verehren und sich keine Bildwerke von diesen Göttern – nicht von JHWH – zu machen. Diese Bilderverbotsformulierung unterstreicht den Alleinverehrungsanspruch JHWHs,² der im Dekalog als Fremdgötterverbot begegnet.³

„(Denn) ich bin der Herr, euer Gott“ (אני יהוה אלהיכם) diese Gottes-Vorstellung (des Dekalogs 20,2.5//Dt 5,6.9) begleitet die beiden Bilderverbotsfälle im Lev 19,4: „und ihr werdet euch nicht „edelmetallene“ Götter (ואלהי מסכה) gießen (לא תעשו)“ und 26,1: „Ihr werdet euch keine Götzen („edelmetallenes Kultbild“ ופסל ומצבה) machen (לא תעשו). Diese zwei Texte (19,4 und 26,1) formulieren prohibitiv das Bilderverbot wie der Zweite Prohibitiv des Dekalogs für Israel es bildet. Sie setzen nicht nur den Dekalog samt dem Bilderverbot, sondern sehr wahrscheinlich bereits das monotheistische Bekenntnis Israels voraus.

Dt 4 stellt sich – zumindest in seinem zentralen Stück V. 9-31 – als eine große Predigt über das Bilderverbot dar. Diese Verse verbieten die Anfertigung eines Kultbildes für JHWH.⁴ Dass bei der Horeboffenbarung keine Gestalt (תמונה) JHWHs gesehen, sondern nur JHWHs Donnerstimme gehört wurde, ist Begründung dafür, dass sich das Volk kein Gottesbild machen soll. פסל (Kultbild) ist innerhalb des Alten Testaments meist in polemisch-religiösen Kontexten in Verbindung mit Verben des Herstellens belegt und bezeichnet als religiöser, nicht künstlerischer Begriff ein meist rundplastisches Kultbild.⁵ In Dtn 4 wird die Verbindung von Fremdgötterverbot und Bilderverbot im deuteronomistischen Horebdekalog vorausgesetzt und das Bilderverbot im Dt monotheistisch interpretiert, wodurch das Bilderverbot in Verbindung mit dem Fremdgötterverbot angesichts der Voraussetzung der Nichtexistenz fremder Götter zu einem Götzenverbot wird.⁶ Wer Götterbilder anfertigt und verehrt, zeigt, dass ihm der Name Gottes selbst gleichgültig ist.⁷ Dies kommt besonders in Dt 4,15f zum Ausdruck:

¹ DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 109.

² Vgl. DOHMEN C., 1985, Bilderverbot.

³ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 152.

⁴ Das hat schon die ältere Forschung klar gesehen. STEUERNAGEL C., 1923, Deuteronomium, S. 67, erklärt bündig, dass „der Zusammenhang alles Gewicht auf die Bildlosigkeit der JHWH-Verehrung legt. Vgl. KÖCKERT M., 2007, Auslegung, S. 280. Vgl. Dt 4,15-18; 23,25.

⁵ Vgl. DOHMEN C., 1985, Bilderverbot, S. 46f.

⁶ OTTO E., 2012, Deuteronomium S. 563-564.

⁷ RASCHI, SALOMO BEN ISAK, BERLINER A., 1905, Kommentar, S. 147. 364.

„So nehmt euch um eures Lebens willen gut in Acht! Denn eine Gestalt habt ihr an dem Tag, als der Herr am Horeb mitten aus dem Feuer zu euch sprach, nicht gesehen. Laßt nicht in euer Verderben, und macht euch kein Gottesbildnis, das irgendetwas darstellt, keine Statue, kein Abbild eines männlichen oder weiblichen Wesens, kein Abbild irgendeines Tiers, das auf der Erde lebt, kein Abbild irgendeines gefiederten Vogels, der am Himmel fliegt, kein Abbild irgendeines Tiers, das am Boden kriecht, und kein Abbild irgendeines Meerestieres im Wasser unter der Erde.“

Das Bilderverbot wird in Dt 4,16 (פְּרֹחַשְׁחָתוֹן וְעִשִּׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל תְּמוּנָה)¹ also damit begründet, dass das Volk am Horeb keine Gestalt gesehen hat. Dasselbe Verbot betont Dt 4,23: „Ihr werdet euch kein Gottesbildnis (פֶּסֶל) machen!“ Der Dekalog enthält die umfassendste Formulierung des Verbotes, sich irgendwelche Gottesbilder zu machen (עֲשֵׂה). Ex 20,4bα.β//Dt 5,8bα.β ist dafür ein Beleg. Der Dekalog enthält פֶּסֶל und תְּמוּנָה, wo andere אֱלֹהִים verwenden.

Folgende Darstellung zeigt die Fortentwicklung des Bilderverbotes:²

	פֶּסֶל	לֹא תַעֲשֶׂה-לָךְ	(Ex 20,4)
... וְכָל-תְּמוּנָה ...	כֶּסֶף	לֹא תַעֲשֶׂן אֱתֵי אֱלֹהֵי	(Ex 20,23a)
(umgestellt)	זָהָב	לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם וְאֱלֹהֵי	(Ex 20,23b)
מִסְכָּה	אֱלֹהֵי	לֹא תַעֲשֶׂה-לָךְ	(Ex 34,17)
מִסְכָּה	וְאֱלֹהֵי	לֹא תַעֲשׂוּ	(Lev 19,4)
וּמִצְבֵּה	אֱלִילִים וּפֶסֶל	לֹא-תַעֲשׂוּ	(Lev 26,1)
תְּמוּנָה	פֶּסֶל	פֶּן- וְעִשִּׂיתֶם לָכֶם	(Dt 4,16)
תְּמוּנָה	פֶּסֶל	פֶּן- וְעִשִּׂיתֶם לָכֶם	(Dt 4,23)

Trotz der Bilderverbotes enthält das AT mehrere Berichte darüber, dass die Israeliten sich Bilder gemacht haben. Ob das der Wahrheit entspricht, kann in dieser Arbeit nicht eingehend diskutiert werden. Man kann unter anderem dagegen halten, dass auch keine eindeutigen Belege für eine JHWH-Statue im Tempel von Jerusalem beigebracht werden können.³ Aber Verbote gibt es auch nur, wenn sie notwendig sind.

Das Bundesbuch (in Ex) äußert eine radikalisierte Form des Fremdgötterverbotes gegenüber der des Dekalogs, es geht sogar bis zum Verbot des „Aussprechens des Namens fremder Götter“ (לֹא תִזְכִּירוּ 22,13bα). Der Gebrauch des Namens anderer Götter⁴ wird schon als Abfall von JHWH gedeutet. Wenn solch ein Name ausgesprochen wird, z.B. bei der Teilnahme an deren Kultfeier (vgl. 23,24; 34,14f), wird dies als Bestätigung der Macht, Ehre und Göttlichkeit und als Anerkennung der Göttlichkeit angesehen.⁵ Ex

¹ Dasselbe Verb שָׁחַת befindet sich nur in Lev 19,27.

² Wir können hier rasch bemerken, dass der Dekalog (mit וְכָל-תְּמוּנָה פֶּסֶל) sich der dtr Fassung des Bilderverbotes nähert, wo Kultbilder תְּמוּנָה פֶּסֶל und nicht כֶּסֶף אֱלֹהֵי bzw. זָהָב מִסְכָּה oder וּמִצְבֵּה (in Ex und Lev) genannt werden. Nur Lev 26,1 nennt פֶּסֶל und neben ihm וּמִצְבֵּה.

³ Vgl. PETRY S., 2007, Entgrenzung, S. 258-259.

⁴ Vgl. Hos. 2, 19; Sach. 13,2; Ps. 16,4.

⁵ Beim Gebrauch des Namens fremder Götter kann auch an das Anrufen der betreffenden Götter beim Eidesschwur gedacht werden (vgl. Jos 23,7; Jer 5,7; 12,16; Am 8,14; Zeph 1,5; siehe daneben Dt 6,13;

23,13bß konkretisiert und radikalisiert den vorgehenden Versteil noch mit den Worten: **לֹא יִשְׁמַע עַל-פִּיךָ** (So ein Name) wird dir nicht über die Lippen kommen, wird nicht von deinen Lippen gehört (**שָׁמַע**)¹ werden.

Die enge Verbindung zwischen Fremdgötterverbot und Bilderverbot wird durch das nachfolgende, ausdrückliche Verehrungsverbot von Ex 20,5 noch verstärkt. Dieselbe enge Verbindung zeigt sehr eindeutig Ex 23,24 in der Rangfolge Fremdgötterdienst und Bilderverehrung: „du wirst dich vor ihren Göttern nicht niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen und du wirst (nichts) machen (**עָשָׂה**) entsprechend ihren Machwerken, ...“²

Im Kontext des dekalogischen Fremdgötterverbots steht er noch anderen Göttern gegenüber, die in Bildern verehrt werden.³

b) Niederfall vor Göttern und Dienst für Götter.

Diese Verbotskombination (**לֹא-תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם** Ex 20,5)⁴ drückt sich in 2PS mit einem Suffix in Plural aus. Die Begründung von V. 5-6 will den Sinn des Bilderverbotes zu klären helfen, indem Gott als eifersüchtiger Gott dargestellt wird, der eine Verletzung des Bilderverbotes nicht hinzunehmen bereit ist.

Das Verbot der Proskynese vor einem anderen Gott als JHWH „untersagt nicht irgendwelche Höflichkeiten, sondern irgendwelchen Kult an einen anderen Gott als JHWH. Es verbietet Israel, seinen letzten Seinsgrund irgendwo anders als in JHWH zu finden“.⁵ Jedenfalls ist Israel die huldigende, kultische Verehrung fremder Götter und ihrer Bilder strikt verboten (Ex 20,5; Dt 5,8; vgl. auch Ex 23,24; Ps 81,10; Dt 30,17...). Ein glaubender Israelit darf sich nicht vor anderen Göttern niederwerfen (**שָׁחָה**)⁶

10,20) sowie an ein Gelöbnis oder das Aussprechen eines Fluches oder einer Beschwörung. Vgl. HOUTMAN C., 1997, Bundesbuch, S. 306.

¹ Das Verb **שָׁמַע** ist im AT in 1159 hebräischen und 9 aramäischen Formen belegt: Gn 61-mal, Ex 45-mal, Lev 7-mal, Num 32-mal, Dt 86-mal. Es scheint in vielen Abschnitten (41-mal in Dt 4; 5; 13; 28; 30 [dazu 30,16]; 44-mal in Jer7; 11; 26; 35; 42), sondern auch anderwärts (Lev 26; Num14; 1Sam8; 15; 1Kön 8 // [14-mal]; 2Chr 6 [12-mal]; Ez 2-3 [14-mal]; 33; Zach 7; Dan 9; Neh 9), vielleicht auch bei Dtjes (Qal 29-mal, Hip 14-mal) vermuten lässt. Das Verb **שָׁמַע** hat seine Grundbedeutung in Dt und kann mit „hören“ übersetzt werden. Vgl. SCHULT H., 1977, *THWAT II*, Sp. 974-982.

² Vgl. SCHROER S., 1987, Bilder, S. 303-353.

³ PETRY S., 2007, Entgrenzung, S. 271.

⁴ Manchmal steht **חָוָה** vor **עָבַד** (Dt 4,19; 5,9; 30,17; Ex 20,5; 23,24; 2Kön 17,35; 21,3; 2Chr 7,22; 33,3; Jer 22,9). Umgekehrt: steht **עָבַד** vor **חָוָה** (Dt 8,19; 11,16; 17,3; 29,25; Jos 23,7.16; Ri 2,19; 1Kön 9,6.9; 2Kön 21,21; Jer 8,2; 13,10; 16,11; 25,6; 2Chr 7,19.22).

⁵ KEEL O., 1972, Bildsymbolik, S. 289

⁶ In poetischen Texten des ATs findet sich **חָוָה** nur im Piel in den Bedeutungen „verkünden“ (Ps 19,3), „unterweisen, lehren“ (Ijob 15,17; 32,6.10.17); vgl. Eventuell noch Ijob 13,17; Hab 3,2 und Sir 16,25. In Ps 52,11 ist keine Textänderung notwendig. In Hitpa oder Hitpo **תִּשְׁתַּחֲוֶה** erscheint im AT mit seinen 170 Belegen in folgenden Bedeutungen: „sich (huldigend, höflich) verneigen“, „sich (anbetend) niederwerfen“, „niederfallen“ (**προσκύπτω**), „sich (ehrfurchtsvoll, anbetend) tief beugen“. Vgl. Gn 18,2; 19,1; 22,5; 23,7; 24,26; 27,29; 49,8; 37,7; 47,31; 48,12; 37,7f; 33,3.6.7; Ex 4,31; 11,8; 18,7; Num 22,31; Dt 26,10.... Vgl. PREUß H D., 1977, *ThWAT II*, Sp. 784-794.

(20,5α), sich nicht verpflichten, ihnen zu dienen (עבד 20,5αβ),¹ sich ihnen nicht zuwenden (Hos 3,1), an ihnen nicht hängen (1Kön 9,9), sie nicht fürchten (2Kön 17.7.35.37.38) und nicht hinter ihnen her Unzucht treiben (Ri 2,17). Außerhalb der Torah lässt sich das weiter verfolgen: Ein Prophet darf auch nicht in ihrem Namen reden (Jer 23, 9-32); ein König darf sich keine Götzenbilder machen (1Kön 14,9). Nicht nur der eine oder andere Gott ist hier gemeint, sondern alle Götter außer JHWH. Der Grund dafür ist: „Denn der Herr hatte mit ihnen (den Nachkommen Jakobs) einen Bund geschlossen und ihnen befohlen: Ihr dürft keine fremden Götter verehren, ihnen nicht dienen und ihnen keine Opfer darbringen“ (2Kön 17,35). Dieser eine Gott kann nur im vollen Sinn des Wortes für sein Volk der einzige sein und kann nur allein verehrt werden. Nur der eine JHWH allein ist imstande, der allein existierende Gott.²

Ex 34,14a formuliert diesen Befehl singularisch (nicht „vor einem anderen Gott“ (לא אחר) niederfallen), was wohl die dtr Form Pl formuliert ist.

אחרים	... אלהים	... (Ex 20,3)
לא תעשה-לך		(Ex 20,4)
	ולא תעבדם	לא-תשתחוה להם (20,5)
ולא תעשה כמעשיהם	ולא תעבדם	לא-תשתחוה לאלהיהם (23,24)
אחר		לא תשתחוה לאל (34,14)

Man kann aus dieser Zusammenstellung bemerken, Ex 23,24 beinhaltet die Wörter der drei ersten Verse des Dekalogs und fasst sie zusammen. Für die meisten Verse in Ex 34,10-26 mag diese Konstellation angemessen sein, aber das in Ex 34,14 angesprochene Verhältnis geht tiefer und ist mit der Analogie einer menschlichen Liebesbeziehung zu beschreiben.³ Der Kontext ist das so genannte „Privilegrecht“: Wie in der mittelalterlichen Gesellschaftsstruktur der König oder Kaiser wird JHWH als Lebensherr gesehen, der seinen Untertanen Schutz und Sicherheit gewährt, dafür aber unbedingte Loyalität und Gefolgschaft verlangt.

Die Bewohner Kanaans bilden nämlich eine Gefahr für Israel, da die Religion der Kanaaniter von den Israeliten geduldet oder sogar praktiziert werden könnte (Ex 23,24a). Dies muss um jeden Preis vermieden werden. Götzendienste und ihre Kultgegenstände müssen vernichtet werden (Ex 23,24b). Auf keinen Fall sollen die Nicht-Israeliten eine Gefahr für die Identität Israels als Volk JHWHs darstellen (vgl. auch 2Sam 21). Darum werden die Israeliten keinen Bund entweder mit ihnen (34,15; 34,12) oder ihren Göttern schließen לא תכרת (23,32).⁴ Es werden keine Kanaanäer in ihrem Land bleiben: לא ישבו (23,33) aus Sorge, dass sie zur Sünde gegen Gott verführen

¹ עבד (100-mal in Gn, 65-mal in Ex; 8-mal in Lv; 31-mal in Num; 62-mal in Dt) hat im Bundesbuch die Bedeutung „kultisch dienen“, „verehren“ und wird ausschließlich im Hinblick auf den Götzendienst verwandt im Sinne völliger Unterwerfung unter die Götzen und ihrer Anerkennung als Herrn (Ex 20,5; 23,24.25.33; Dt 5,9; 7,16... [עבד Qal]). Im Bezug auf Menschen hat es die Bedeutung „dienen als Sklave“ oder „arbeiten für ...“. Alle עבד-Verbote in der Torah sind prohibitiv-formuliert (Sechs in 2PS).

² Vgl. SCHREINER J., 1995, Theologie, S. 234- 236.

³ Vgl. HIEKE T., 2007, Exodus, S. 221-226.

⁴ Mit diesem Doppelbündnisverbot wird das angezielte Ausschließlichkeitsverhältnis kontextuell verankert, denn der „Bund mit dem Bewohner des Landes“ steht in Opposition zum Bund zwischen JHWH und Israel.

könnten (פְּיַחֲטִיאוּ אֹתְךָ לִי), wenn sie ihre Götter verehren¹. Aber die Edomiter werden nicht verabscheut (חַעַב Pi) werden; sie sind Brüder Israels. Aber die Ägypter schon; denn Israel ist ein Fremdling in ihrem Lande gewesen.

Lev bezeichnet die heidnischen Riten als החועבת (18,26) „Greuelthaten“ bzw. לא תעשו (18,30) „schändlichen Sitten“² mit dem Verbot sie nicht zu „tun“ (18,26). V. 30 bietet eine Wiederholung der Forderungen von V. 24-26, aber formuliert den Vetitiv von V. 24a zum Prohibitiv um.

אל־תִּטְמָאוּ בְּכָל־אֱלֹהִים (18,24)

וְשִׁמְרָתָם... וְאֶת־מִשְׁפָּטִי וְלֹא תַעֲשֶׂה (18,26)

וְשִׁמְרָתָם אֶת־מִשְׁמַרְתִּי לִבְלֹתִי עֲשׂוֹת מַחֲקֹת וְלֹא תִטְמָאוּ בָהֶם (18,30)

Durch den Infinitivsatz (לִבְלֹתִי עֲשׂוֹת) stellt Lev 18,30a³ ein erneutes Verbot dar, die Abscheulichkeiten der Vorgängervölker zu verüben. Dann kommt als Folge: „wird/darf niemand durch sie verunreinigt“ (וְלֹא תִטְמָאוּ בָהֶם V. 30a^α) und die levitische Selbstvorstellungsformel Gottes (V. 30a^β). Dt verbietet, anderen Göttern *nachzulaufen* (הִלֵּךְ 6,14a).⁴ Denen der Nachbarvölker. Dasselbe Verb kommt in Lev 19,16 (ut infra) und in Lev 18,3; 20,23 vor, um Israel zu warnen, sich nach den Bräuchen der Ägypter und Kanaanäer zu richten bzw. danach zu handeln.

Die Vernichtung der Feinde (und ihrer Götter) bildet im Dt eine theologisch-theoretische Forderung für die Zeit der Landnahme (s. dazu Dt 20,10-18). JHWH erwartet in Dt von Israel harte Abgrenzung: Es darf keine vertraglich vereinbarten Formen eines Zusammenlebens und keinerlei Vertrag mit den Völkern geben (כָּרַת)⁵. Dadurch drückt sich in Dt 7,2 die besondere Identität Israels aus. Dt 17,14f legt fest, was Israel „wie alle Völker“ haben darf, nämlich einen König. Im Gegensatz dazu

¹ פְּיַחֲטִיאוּ אֹתְךָ לִי כִי תַעֲבֹד אֱלֹהֵיהֶם übersetzt DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 145: „damit sie dich nicht dazu bringen, gegen mich zu sündigen, insofern du ihren Göttern dienst“. Dieser Satz kommt nach einem deklarativen Prohibitiv.

² Vgl. Übersetzung von Luther.

³ Neben der Zusammenfassung von V. 30 ist zu bemerken, dass die Perikope 25,24-30 den Prohibitiv (V. 30) und Vetitiv (V. 24) für dasselbe Verb טָמֵא benutzt, den Prohibitiv (V. 26) und den Präventiv (V. 30) auch für dasselbe Verb עָשָׂה; sie parallelisiert מִשְׁמַרְתִּי (meine Anordnungen V. 30) und מִשְׁפָּטִי (meine Satzungen).

⁴ Das Verb הִלֵּךְ scheint mit עָלָה und בָּוָא verwandt (alle sind durch „gehen“ übersetzbar). Es gewinnt die Bedeutungen „sich nach etwas richten“, „sich jemandem anschließen“, „sich verhalten“; aber mehr „immer mehr werden“, „anwachsen“, „Fortschritte machen“ (Gn 26,13; Ex 19,19; Ri 31; 4,24; 1Sam 2,26; 14,16.19; 19,23; 2Sam 3,1; 5,10; 15,12; Jon 1,11.13; Est 9,4; Spr 4,18). Auch bedeutet הִלֵּךְ „handeln, sich verhalten nach“, „sich richten nach“ (Ex 16,4; Dt 8,2-5.15f; vgl. Jer 9,12; 26,4; 32,23; 44,10.23; Ez 5,6.7; 11,12.20; 18,17; 20,13.19.21; 33,15; 36,27; 37,24). Vgl. HELFMEYER F.J., 1977, *ThWAT II*, Sp. 415-433.

⁵ Die Wurzel כָּרַת ist gemeinsemitischen Ursprungs: „schneiden“, „abschneiden“, „zerschneiden“, „abtrennen“ und übertragen „entschließen“, „beschließen“, „bestimmen“. Der häufige Gebrauch dieses Verbes ist theologisch bedeutsam: כָּרַת בְּרִית *kārat berit* (80-mal). Die Bedeutung dieser Formel, deren idiomatischer Sinn mit „einen Bund schließen“ wiederzugeben ist, scheint von einem den Bund zugehörenden Ritus abgeleitet zu sein. Vgl. HASEL G.F., 1984, *ThWAT V*, Sp. 355-367.

schärft Dt 18,9 (V. 9-12) ein, dass es die Greuel dieser Völker nicht praktizieren darf: Die Greuel dieser Völker nicht lernen (לִמַּד)¹ nachzutun (לַעֲשׂוֹת).

Dt 12 beschäftigt sich besonders mit dem Thema der „Götter der Nachbarn“ und benutzt das Verb עָשָׂה mit Prohibitiv (V. 4.8.31). Damit soll den Israeliten verboten werden, es den anderen Völkern nachzumachen.² Schauen wir die folgende Gegenüberstellung an:

12,4 לֹא־תַעֲשׂוּן כֵּן.....לִיהוָה אֱלֹהֵיכֶם

12,8 לֹא תַעֲשׂוּן כִּכְל אֲשֶׁר אֲנַחֲנוּ עֹשִׂים פֶּה הַיּוֹם

12,31 לֹא־תַעֲשֶׂה כֵּן....לִיהוָה אֱלֹהֶיךָ

Dt 12,30a benutzt eher das Verb נָקַשׁ³ (*in eine Falle gehen lassen*, Ni Imp.), um die Nachfolge fremder Götter in Präventivform⁴ zum Ausdruck zu bringen: *Hüte dich dann davor* (הִשָּׁמֶר לְךָ), *dass du dich nicht von ihnen* (אֲחֵרֵיהֶם) *verleiten lässt* (פִּן־תִּנְקֶשׁ). Dt 12,30b ergänzt und bringt eine Verstärkung: *und dass du nicht nach ihren Göttern fragst*⁵ (פִּן־תִּדְרֹשׁ לֵאלֹהֵיהֶם): *So wie diese Nationen ihren Göttern zu dienen pflegten, genau so werde ich es auch tun* (וְאֵעֲשֶׂה־כֵּן גַּם־אֲנִי). Hier werden die Israeliten gewarnt, durch die Anbetung von Fremdgöttern in eine Falle gelockt zu werden. Das Verbot des Fremdgötterdienstes (vgl. Ex 20,5//Dt 5,9) ist hier weiter erklärt. In 7,25 (פֶּן חִוֶּקֶשׁ בוֹ) geht es darum, dass jemand etwas von solchen Götzen annimmt, z.B. Silber oder Gold. Das wird als „Greuel“ bezeichnet. Die Verehrung anderer Götter ist nicht nur öffentlich oder in bestimmten Gruppen verboten; es ist auch verboten, Götterbilder (Greuel תועבה) ins Haus eines Israeliten zu bringen (7,26 אל־בֵּיתְךָ).⁶ Es soll in Israel niemand unter dem Volk gefunden werden (מִצָּא Ni Dt 18,10), der solche Dinge tut. Jeder soll sich in Acht nehmen (פֶּן + שָׁמֶר), sein Herz nicht verführen lassen (סוֹר Dt 11,16a), vom Weg nicht abweichen (סוֹר 11,16b), anderen Göttern nicht dienen (עֲבַד 11,16c) und sich vor ihnen nicht niederwerfen (חִוָּה Hish 11,16d). Die gesamten Präventivformen dieses Verbotes können wir so darstellen:

¹ Das Verb לִמַּד bedeutet im Qal „lernen“, „einstudieren“ bzw. „unterweisen“, in Pi „lehren“. Die unterliegende Bedeutung scheint „Erfahrungen machen“, „sich an etwas gewöhnen“, sich vertraut machen“ zu sein. Das Verb לִמַּד kommt am häufigsten in den Prophetenbüchern, den Psalmen und in Dt vor. Dt betont die Wichtigkeit des Lernens. (4,5.10.14; 5,1.31; 6,1; 11,19; 14,23; 17,19; 18,9; 31,13) Vgl. KAPELRUD A.S., 1984, *ThWAT* V, Sp. 576-582.

² Die V. 4.8 sind in Pl-Fassung und V. 31 in 2PS. (vgl. Dekalog), haben aber dieselbe Folge wie V. 4 (כֵּן לִיהוָה אֱלֹהֶיךָ). Nur selten (wie in V. 8) werden Mose und seine Zuhörer in einem „Wir“ zusammengefasst.

³ נָקַשׁ (1Sam 28,9; Ps 9,17; 38,13) und יָקַשׁ (Dt 7,25; Jer 50,24; Is 8,16; 28,13; Ps 6,2; 124,7; 141,9; Koh 9,12) stammen aus מוֹקֶשׁ *Falle oder Fallstrick*.

⁴ Dt enthält insgesamt 27 Verbote in Präventivform.

⁵ Die Wurzel דָּרַשׁ wird in mehreren semitischen Sprachen verwendet. Ihre Bedeutung geht in Richtung der Wortpaare *aufsuchen* und *nachsuchen* oder *hingehen* und *nachfragen* (Dt 12,5). Die Skala ihrer Bedeutungsvarianten reicht von *fordern*, *rächen*, *schaffen*, *untersuchen*, *forschen* bis hin zu dem *sich-kümmern-um* und *trachten-nach*. Aber auch die matteren Bedeutungen wie *achthaben auf*, *befragen*, *bedacht sein auf*, *sich erkundigen nach*, *Auskunft einholen* oder die religiösen Verwendungsmöglichkeiten *bitten*, *sich an Gott wenden*, *Gott suchen* werden durch דָּרַשׁ gedeckt. Vgl. WAGNER S., 1977, *ThWAT* II, Sp. 313-329.

⁶ Zum Thema, vgl. Z.B. LEWIS T J., 1989, *Cults*.

7,25 ולקחת לך פן חוקש בו
 11,16 השמרו לכם פניפתה לבבכם
 12,13 השמר לך פן-תעלה
 12,19 השמר לך פן-תעזב
 12,30a השמר לך פן-תנקש
 12,30b ופן-תדרש

Lev 19,4 bietet inhaltlich und in 2PP eine Kombination des ersten, zweiten und dritten Verbotes des Dekalogs. Zu bemerken ist hier, dass der Teil der Verbote über die Zuwendung zu den Göttern in Jussiv ist (אל-תפנו אל-האלילים) *Wendet euch nicht an die Götzen!*).¹ Dasselbe Verb פנה² wird auch Lev 19,31 benutzt: diesmal in Verbindung mit Totenbeschwörern (אל-תפנו אל-האבת) V. 31a) und Wahrsagern (V. 31b). Die parallele Struktur beider Verse (4. 31) zeigt, dass das aber ein priesterlicher Anhaltspunkt ist, der auf das Problem der Vermischung hinweist:

אל-תפנו אל-האלילים ואל-הומסכה לא תעשו לכם אני יהוה אלהיכם
 אל-תפנו אל-האבת ואל-הידענים אל-תבקשו לטמאה בהם אני יהוה אלהיכם

V. 31bβ bringt die Folge der Zuwendung zu anderen Göttern zum Ausdruck (ל-טמאה בהם) *um euch durch sie zu verunreinigen*, mit anderen Wörtern: *ihr würdet euch durch sie verunreinigen*). Vermutlich wird dieses Verhalten hier auch deshalb verboten, weil diese Praxis zugleich die Loyalität gegenüber JHWH unterläuft.³ V. 26b bietet zwei sehr kurze Prohibitive. Sie verbieten die Ausübung zweier mantischer Praktiken (*Ihr werdet nicht Vorzeichen suchen* und *ihr werdet nicht wahr sagen*).⁴ Anders als ענן spielt נחש in der prophetischen Kritik eine gewisse Rolle, wo diese Orakeltechniken als götzendienerische Bräuche erwähnt werden (vgl. Mi 5,11; Jes 2,6).⁵ Da wird Israel als zwischen der ägyptischen Vergangenheit und der

¹ Die Übersetzung von FRANKEL Z. (2001, Levitikus, S. 191.197) wiedergibt nicht den Sinn des Verbes פנה, ut infra an der kommenden Fußnote.

² Angesichts der weit größeren Bezeugung von פנים „Gesicht“ wird angenommen, dass das Verbum פנה vom Substantiv פן abgeleitet ist. Als gemeinsame Grundbedeutung in den semitischen Sprachen ist „(sich) wenden“ anzunehmen. Es mag zunächst das Wenden des Gesichts, dann „sich wenden“ überhaupt bezeichnet haben. Vgl. NÖTSCHER F., 1969, „Das Angesicht Gottes schauen“ nach biblischer und babylonischer Auffassung, S. 3. Vgl. Gn 24,49; Ex 2,12; 1Sam 13,17f; Jos 7,12; 8,20; 15,2.7; 1Kön 7,25; Ri 20,40, 42.45.47; 2Chr 13,14; 20,24; Ez 8,3; 9,2; 11,1; 43,1; 46,1.12.19; 47,2; Jes 13, 14; Jer 46,5.21; 48,39; 49,8.24; Nah 2,9... Vgl. auch SCHREINER, J., 1989, *ThWAT I*, Sp. 617-625.

³ Vgl. RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 216.

⁴ ענן Pi bedeutet „wahr sagen“, bzw. „Vorzeichen suchen / deuten“ vgl. KÖHLER L./BAUMGARTNER W., Lexikon, S. 652.

⁵ „In der Kombination beider Verben geht es sicher um bestimmte Orakeltechniken, die hier verboten werden. Weshalb die Wahrsagetechniken נחש und ענן (V. 26bα und V. 26bβ) im Rahmen von 19,26-32 untersagt werden, wird aber nicht erklärt. ... Sie richten sich vermutlich speziell gegen die für mantische Praktiken wesensmäßige Vermischung und Verbindung der Bereiche des menschlichen Lebens mit dem der Natur bzw. der natürlichen Phänomene.“ RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 212.

kanaanäischen Zukunft stehend angesprochen, was der Sinaisituation der übergeordneten priesterlichen Rahmenerzählung genau entspricht.¹

Die Reihe der Prohibitive verbietet in Lev 18,3 das Handeln (מעשה) nach der Sitte (מנהג) der Ägypter und Kanaanäer, sowie das Wandeln (הלכו) nach deren „Satzungen“ (חקיהם). Und am Ende des Dt spricht JHWH dieselbe Aufforderung noch kürzer aus als im Dekalog: und *du wirst ihren Göttern nicht dienen* ולא תעבד את־אלהיהם (Dt 28,14). Das unterscheidet Israel klar und konsequent von anderen Völkern und ihren Göttern.

Die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in Bezug auf die Religion hat eine gewisse Götterpolemik zur Folge. Ob man darunter nun die Unterscheidung zwischen dem wahren und einem falschen Gott sieht oder die zwischen wahren und falschen Formen der Verehrung des wahren Gottes.² In allen Fällen folgt daraus der Befehl, den wahren Gott zu verehren in seiner ganzen persönlichen und sozialen Dimension.

1.2. Die Verbote im Bezug auf den Menschen

Bei den Sozialgesetzen geht es darum, dass der Wille Gottes in verbindlichen Regeln der sozialen Gerechtigkeit umgesetzt wird. Im Gottesvolk ist der Einzelne in die Gemeinschaft eingebunden und von ihr auch in die Pflicht genommen.³ Ohne helfende und befreiende Begegnung, ohne solidarisches und helfendes Handeln schließt Gott keinen Bund mit dem Menschen, denn die Menschenfreundlichkeit Gottes hat viel mit der Menschenfreundlichkeit der Menschen zu tun vgl. Lev 19,18.

In der Torah findet man neben den Verboten der persönlichen Verunreinigung der Auserwählten (ut infra), die zum Ziel die Begegnung mit Gott im Heiligtum hat, sehr wenig Verbote im Bezug auf Personen. Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem „Volk Gottes“ (den בְּנֵי יִשְׂרָאֵל Söhnen Israels und Mitlebenden) und den „Völkern“ (גוֹיִם). Die soziale Ordnung und Zufriedenheit erfordern ein paar Verbote, die einerseits das Volk Gottes, andererseits andere Völker betreffen. Der Dekalog erwähnt nirgendwo die „Völker“ (גוֹיִם), sondern spricht von „deinem Nächsten“ (רֵעֶךָ). Die Einheit des Volkes, das mit Gott den Bund geschlossen hat, bedeutet nicht nur eine persönliche, körperliche Haltung und geistliche Einstellung, sondern auch Harmonie und Solidarität zwischen den „Nächsten“, „Brüdern“ und „Mitmenschen“ und Großzügigkeit gegenüber den sozial Benachteiligten (Fremden, Armen, Witwen, Waisen...).

1.2.1- Die Verbote innerhalb des Volkes Israel

Die Gerechtigkeit im Volk Israel nimmt jeden einzelnen in die Pflicht, durch sein Verhalten in unterschiedlichen Lebenskontexten eine von Gerechtigkeit bestimmte Volksgemeinschaft entstehen zu lassen. So finden sich Verbote bezüglich der Israeliten und der „Mitlebenden“. Es geht um Verbote für das „Einander-Wohl-Sein“, damit

¹ Vgl. RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 182-183.

² Zum Thema Götterpolemik, siehe SCHMIDT F., 1985, Naissance, S. 77-90; DOHMEN C., 1985, Bilderverbot; DERS., 1989, *ThWAT* VI, Sp. 688-697; JEREMIAS J., 1994, Baal, S. 441-462; usw.

³ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 175.

niemand (als Mensch) entehrt wird. Genannt werden die Termini: die Nächsten, die Brüder und die Benachteiligten.¹

a) *Den Bruder nicht entehren.*

Die Entehrung des Bruders, nämlich des Sohnes oder der Tochter Israels, wird in der Bibel strikt verboten. Viele Verben fordern Gerechtigkeit zwischen Brüdern, besonders in Lev und Dt.² In den sozialen Gesetzen von Lev 19 finden sich viele Prohibitive mit „Bruder“ oder „Stammesgenossen“ als Objekt. Lev 19,16 gehört traditionell in die Linie der 7. bis 9. dekalogischen Prohibitive. Es wird deutlich verboten, mit einem Stammesgenossen (aber hier *Volk* בעמך) verleumderisch umzugehen (רכיל הלך V. 16a³) und bei Gefahr sich vom Nächsten zurückzuziehen (עמד V. 16b).⁴ Alle drei Bestimmungen von V. 17 zielen darauf ab, die kumulative Wirkung unterdrückter oder verschwiegener Hassgefühle zu unterbinden. Ganz deutlich geht es also um die innere Haltung zum Nächsten in der Konfliktsituation. Aus diesem Grund verbietet der Injunktiv von V. 17a Hass im Herzen zu haben (לא-חשנא אחי-אחך בלבבך V.17a), und den Nächsten zurechtzuweisen (יכח Hi Inf Abs + Hi Imp V. 17b).⁶

Lev 19,17bß formuliert deutlich nicht prohibitiv, sondern konsekutiv, die Gefahren der Verinnerlichung von Ärger und Hass, nämlich die Entstehung daraus resultierender Verschuldungen. Dt 23,17 bringt wieder das Verb יכח prohibitiv zur Sprache und verbietet damit auch, einen geflohenen Sklaven zu „bedrücken“; man darf ihn nicht seinem früheren Herrn ausliefern, sondern ihn, wo er will, wohnen lassen. Es geht um jene Verschuldungen, die aus dem Verschweigen und Verhehlen negativer Gefühle gegen den Nächsten im Konfliktfall erwachsen.⁷

¹ Es ist zu bemerken, dass die Termini אחיך (dein Bruder), עמיתך (dein Stammesgenossen), בני עמך (die Söhne deines Volkes) und רעך (dein Nächste, dein Gefährte) eng miteinander verwandt sind. Vgl. Lev 19,17; Dt 15,2.7. Lev 19,15 mischt z.B. beide Themen von Benachteiligten (גדול) und Stammesgenossen (עמיתך).

² Gn 31,24 bietet ein einziges Verbot bezüglich des Bruders (Verb der Mahnung שמר (Nip Imp) + Präventivform (Pi). V. 29 wiederholt dieses Verbot ohne Präventivpartikel, sonder in Indirektform. In Ex und Num bezeichnet das Wort אחיך (dein Bruder) Aaron, den Bruder Mose (Ex 4,14; 7,1.2; 28,1.2.4.41; Num 20,8; 27,13) oder Israel (20,14).

³ Die Bedeutung im Hebräischen ist unklar. Im BGT wird sie wiedergegeben mit οὐ πορεύσῃ δόλῳ ἐν τῷ ἔθνει. Im Deutschen finde ich die Übersetzung von FRANKEL Z. (2001, Leviticus, S. 193) am besten: „Gehe nicht als ein Verleumder in deinem Volk herum“. Unserer Meinung nach enthalten die Verordnungen von 16a.b.17a nur geringe Bedeutungsverschiebungen, jedenfalls nicht wesentlich mehr als die der Doppelgesetze von V. 17b.c. und V.18a.b.

⁴ Etymologisch ist das Verb עמד ein Allerweltswort, das zunächst ‚hintreten, sich (hin)stellen‘ bzw. stehen‘ bedeutet. Eventuelle theologische Übertöne ergeben sich aus dem Kontext. Dieses Verb ist z.B. im Qal 435-mal und in Hip. 85-mal belegt. Vgl. RINGGREN H., 1989, *ThWAT VI*, Sp. 194-203. Eine wörtlichere Übersetzung von 19,16b wäre: „Du sollst nicht stehen bei dem Blut eines Nächsten.“

⁵ Das Wort שנא bedeutet nicht nur „hassen“ (Gegensatz zu „lieben“), sondern schließt auch andere Emotionen ein wie in Lv 19. 17f; Dt 4,42; 21.15-17. Vgl. VAN DEN BORN A., 1968, *Haß*, Col. 668.

⁶ Das Verb יכח bedeutet im AT „übertreten [mit Worten] oder „ärgern“. Das Hip bedeutet „bedrücken“, „vergewaltigen“. Diese Kombination findet sich dann Jer 22,3 wieder. Vgl. RINGGREN H., 1982, *ThWAT VI*, Sp. 620-628.

⁷ Vgl. RUWE A., 1999, *Heiligkeitgesetz*, S. 205.

Die Torah untersagt auch das Zinsnehmen in jeder Höhe von einem Mitisraeliten (Bruder). Lev 25,36 formuliert mit לקח¹ *nehmen* in Jussivform konkret dieses Verbot, wobei mit V. 37 verschiedene Formen von Zinsannahme durch das Verb נתן² (*geben*) genannt werden. Im Kern des ganzen Kapitels fassen die Verse Lev 25,14.17 das Solidarverhalten der Israeliten zusammen: den Bruder (לעמיתך V. 14) bzw. den Stammesgenossen (עמיתו V. 17) nicht übervorteilen (ינה). Beide Verse unterscheiden sich durch die Formulierung, einerseits der strenge Prohibitiv לא תונו verfolgt mit der JHWH-Selbstvorstellung) und andererseits der Jussiv אל-תונו nach einem Wenn-Satz):³

אל-תונו איש את-אחיו
ולא תונו איש את-עמיתו

Ex 22,21-24 fügt das Thema Armenrecht in der Linie „Fremdling, Witwen und Waisen“ ein (ut infra). Dem armen „mitlebenden“ Bruder wird – nach Ex 22, 24 – der Geldgeber sich nicht wie ein Gläubiger verhalten (היה), und er wird keinen Zins verlangen (שים):

ל-אתהיה לו כנשה
ל-אחשימון עליו נשך

Die pluralisch formulierte Ablehnung des Zinsnehmens verweist auf den zuvor in der Bedingung genannten Gemeinschaftsaspekt zurück. Das Zinsnehmen wird als schlecht charakterisiert genauso wie das Geldverleihen. Innerhalb der Volksgemeinschaft sollen und dürfen die anderswo als normal geltenden Regeln nicht praktiziert werden.⁴

Das dtr Zinsannahmeverbot (mit dem Verb נשך⁵ 23,20.21) unterscheidet sich durch seinen generellen Charakter von den Verböten im Bundesbuch (Ex 22,24) und im Heiligkeitgesetz (Lv 25,35-38), obwohl das dtr Gesetz sich auch mit Darlehen an die Armen befasst (vgl. 15,1-7). Das Anliegen des Armen (האביון) war vorgegeben schon durch das Gesetz des Bundesbuches über das Brachjahr (Ex 23,11).

Dt 15,7-11 stellt eine theologische Verbindung her zwischen dem Herz (לבבך), der Hand (ידך) und dem Bruder (אחיך): Wenn das „Herz“ sozial sensibilisiert ist (nicht *verhärtet* wird אמץ⁶ Pi [V. 7] bzw. רעע [*schlechtes Herz haben* V. 10]), wird die „Hand ירך“ nicht

¹ לקח ist eine im alttestamentlichen Hebräisch besonders beliebte Wurzel. Im Qal hat לקח die Bedeutungsbreite von „nehmen, ergreifen, fassen“, „an sich nehmen“ mit der Wirkung „wegnehmen“ bis hin zu einem kriegerischen „an sich nehmen“ aber auch „annehmen, entgegennehmen, empfangen“ und schließlich „holen“. Vgl. SEEBASS H., 1984, *ThWAT IV*, Sp. 588-583.

² Im biblischen Hebräisch begegnet נתן Qal etwa 1900-mal. Es drückt einen besonders weiten Begriff aus, dessen Grundbedeutung nicht „geben“, „ein Geschenk machen“ ist, sondern die Hand ausstrecken, um einen Gegenstand an einen bestimmten Platz zu stellen oder um es einer anderen Person als Eigentum zu übergeben, gegen oder ohne Entgelt. Vgl. LIPINSKI E., 1986, *ThWAT V*, Sp. 693-712.

³ EIN übersetzt beide Sätze gleich: „ihr sollt einander nicht übervorteilen“.

⁴ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 176.

⁵ Die Wurzel נשך begegnet in den semitischen Sprachen meist in der Bedeutung „beißen“, „reißen“, „zerreißen“, „nagen“ seit alter Zeit zu bedeuten. Die übertragene Bedeutung „Zinsen nehmen“ findet sich in verbaler Form nur in Dt 23,20f. und in Hab 2,7. Vgl. KAPELRUD A S., 1986, *ThWAT IV*, Sp. 665-668;

⁶ Die Grundbedeutung des Verbs אמץ ist „stark sein“. Der häufigste Benutz vom Verb אמץ ist in Affirmativmodus im Sinne *Stärke und Kraft haben oder geben*. Vgl. (sei fest und stark) Dt 31, 14.15.23. Vgl. SCHREINER J., 1993, *ThWAT I*, Sp. 348-352.

verschlossen (קָפַץ) bleiben,¹ sondern wird sich öffnen und dem Notleidenden bereitwillig leihen, was immer dieser braucht (V. 8). Darum fordert Dt 10,16, die Herzen zu beschneiden und hinfert nicht halsstarrig zu sein (קָשָׁה). Selbst bei der Prügelstrafe, darf man nicht die Zahl der Schläge beliebig vermehren (יָסַף *hinzufügen* Prohibitiv und Präventiv Hi) damit der Bruder nicht entweiht wird. Nach dem Tod (eines keine Nachkommenschaft bekommenen Bruders) soll ein Bruder ihm Kinder zeugen: Die Frau eines verstorbenen Bruder soll durch einen „Levir“ genommen werden, damit sein Bruder postum Nachkommenschaft bekommt und damit man seinen Namen nicht vergisst (25,5)² bzw. dessen Name in Israel erlöschen wird (נִחָה Ni). Im selben Sinn der Achtung vor einem (verstorbenen) Bruder soll die Leiche eines Gekreuzigten nicht über Nacht am Pfahl hängen bleiben (לֵיָן Dt 21,23).

Denselben Sinn hat Dt 19,6 – wo es darum geht „unschuldiges Blutvergießen eines Bruders“ oder „ungerechte Bestrafung“ zu vermeiden. Der Sinn ist: Nach einem fahrlässigen Mord (ohne Hass) soll es nicht sein, dass (פָּן) ein Blut-Rächer - dessen Herz ergrimmt ist, dem Totschläger nachjagt (רָדַף),³ und ihn einhole.

Dt 20,1-9 entwickelt einen Teil der Predigten über das Heeresaufgebot Israels und führt die Theorie des Heerbannes ein. In Dt 20,5 wird der Bruder, der ein neues Haus gebaut hat, vom Militärdienst freigestellt, damit er nicht stirbt (פָּן-יָמוּת Dt 20,5.6.7) und ein andere es „einweiht“ (חָנַךְ).⁴ Er soll im Heere nicht hinausziehen (יֵצֵא), und keine Verpflichtung wird ihm auferlegt werden (עָבַר Dt 24,5). Das gleiche gilt für den Besitzer eines Weinbergs, von dem noch kein Jungfernewein gelesen ist (Dt 20,6), und für den Verlobten (Dt 20,7; vgl. Dt 28,30; 1Makk 3,56;). Im selben Sinn enthält aber Dt 20,8 eine psychologische Funktion; er redet von der Gefahr, beim JHWH-Krieg von einem Bruder mit Entmutigung angesteckt zu werden. Ein „Fürchtender“ (רָךְ הַלֵּב) und „ein Zerfließen im Herzens“ (יִישַׁב לִבָּיו) soll nicht auch das Herz seiner Brüder zerfließen (מִסָּס)⁵ lassen wie sein eigenes Herz.

Die Gerechtigkeit zwischen Armen und Reichen beschränkt sich nicht auf den Befehl, den Armen zu helfen, sich um sie zu kümmern. Im Religions- und Politikbereich ist jeder Bürger zur Kopfsteuer verpflichtet: einen halben Schekel als „Lösegeld für sein

¹ Das Verb קָפַץ enthält die Bedeutung von „zusammenziehen“, „verschließen“, (den Mund) Jes 52,15; Ps 107,42; (die Hand) Dt 15,7; (Sir 4,31; „das Erbarmen verschließen“ Ps 77,10, (die Weisheit Sir 4,23). Vgl. GESENIUS W., 1915, Handwörterbuch, S. 719.

² Vgl. BRAULIK G., 2000, Deuteronomium, S. 186.

³ Das Verbum רָדַף kommt im AT insgesamt 143-mal vor. Die Grundbedeutung wäre „verfolgen“, „nachsetzen“, „nachfolgen“, „folgen“. In militärischem oder feindlichem Kontext bezeichnet das Verb die aktive Verfolgung von Menschen (z.B. Gn 14,14f; Dt 1,44; Jos 2; 8; Ri 4,22; 7,25; 1Sam 23,25; 25,29; 26,18; 2Sam 17,1; 20,6f; 24,13; Jes 41,3; Ez 35,6; Hos 8,3; Ps 109,16 u.ö.) Vgl. FREVEL C., 1993, *ThWAT VII*, Sp. 362-372.

⁴ Während חָנַךְ mit sachlichem Objekt sich zum Begriff „einweihen“ entwickelt (zunächst ohne religiöse Zeremonie), steht bei persönlichem Objekt das „Eingewöhnen“ im Vordergrund. חָנַךְ ist im AT nur im Qal belegt und findet sich an vier Stellen. In 1Kön 8,62-64 (2Chr 7,4-7) wird die eigentliche „Einweihung“ des Tempels berichtet.

⁵ Das Verb מִסָּס grundsätzlich bedeutet „zerschmelzen“, „zerfließen“ Ex 16,21. Ps 68,3; Mi 1,4; Ps 97,5; (wegen des Blutes) Jes 34,3; „sich auflösen und abfallen“ Ri 15,14; (mit לֵב) „vergehen“, (vor Angst) Dt 20,8; Jos 2,11; 5,1; 7,5; (und wurde zu Wasser). Jes 137; 19,1; Ez 21,12; Nah 2,11; (vor Leiden u. Kummer) Ps 22,15; Ps 112,10; 1Sam 15,9. Vgl. GESENIUS W., 1915, Handwörterbuch, S. 440-441.

Leben“ zu geben, damit im Volk keine „Plage“ entstehe.¹ Ex 30,15 benutzt zwei Gegenprohibitiv, die die Reichen und die Armen illustrieren. Der Reiche soll nicht mehr (לא-ירבה, Verb רבה Hi *vermehrten*), der Arme nicht weniger (לא-ימעט, Verb מעט Hi *vermindern*) als einen halben Schekel geben. Beide Verbote haben die soziale Gerechtigkeit im Blick.

b) Dem Nächsten kein Unrecht tun.

Hauptsächlich geht es hier um das gerechte Verhalten gegenüber dem Nächsten in der Gerichts- und Prozesssituation:² Man wird nicht unrecht handeln im Gericht (עשה Lev 19,15; 19,35). In Ex 23,2-9 dagegen mag man zuerst den Eindruck gewinnen, dass es sich bei diesem Abschnitt um Anweisungen für (gerechte) Gerichtsverfahren handelt: Man soll sich nicht der Mehrheit anschließen (אחר-רבים + היה 23,2a), wenn sie im Unrecht (לרעה) ist. Man soll in einem Streit nicht aussagen (ענה 23,2b), um der Mehrheit zuliebe (das Recht) zu beugen. Auch einen (sozial) Schwachen soll man in seinem Rechtsstreit nicht bevorzugen (הדר 23,3). In diesem Sinn ist auch der geradezu umgekehrte Fall von 23,6 zu verstehen: man soll das Recht des Armen in einem Rechtsstreit nicht beugen (נטה).³ Bei allen diesen Verboten geht es im Letzten um die Menschenliebe.

c) Dem Nächsten nicht weh tun.

Das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe steht im Zentrum der Torah. Der Begriff *Nächster* ist hier zu verstehen im Sinne eines bestimmten aktuell begegnenden oder zum Umfeld eines Israeliten gehörenden „Mitmenschen“.⁴ Einige Kapitel der Torah bringen das Thema Nächstenliebe noch mehr im Ausdruck, z.B. Ex 20-25; Lev 19-25; Dt 5; 15; 22-24. Die folgenden Kurzprohibitiv des Dekalogs haben den Schutz dieser Liebe zum Ziel und gehen alle in die Richtung, dass man einem Nächsten Schaden zufügt.

Das zweite Sozialverbot und der erste der objektlosen Kurzprohibitiv des Dekalogs lautet, dass man nicht morden wird (רצח Ex 20,13; Dt 5,17).⁵ Im generellen Sinn richtet es sich gegen Tötung, Mord und Totschlag. Dieses Verbot erhielt wegen der Volkssitte der Blutrache eine besondere Schärfe. Die Form des Kurzprohibitiv setzt an der Basis an und will – positiv formuliert –, Güter schützen, beim Mordverbot das Gut des Lebens. Dieses Verbot ist folglich ganz und gar der Lebenssicherung, also dem Schutz

¹ Vgl. JANOWSKI B., 2000, Sühne, S. 162.

² Vgl. GERSTENBERGER E., 1965, Wesen, S. 80.

³ Dasselbe Verb in demselben Thema, vgl. Dt 16,19; 24,17.

⁴ Das Substantiv רע kann für *Verwandter* (Ex 2,13), *Nachbar* (Spr 3,29), *Freund* (1Sam 20,41), *Geliebter* (Hld 5,16) oder *Anderer* (Gn 11,3) stehen. Auch dort, wo es im Kontrast zum *Fremden* ausdrücklich den *Volksgenossen* meint (Ex 11,2; 12,35), zielt es auf ein allgemeingültiges Verhältnis oder Verhalten (Ex 33,11). Demgemäß übersetzte die Septuaginta das Wort meist mit griechisch πλησίον („Anderer, Mitmensch“).

⁵ Das Verb רצח wird in der Bibel 47-mal benutzt aber nur 2-mal in prohibitivform. Was mit diesem Verb gemeint ist, ist aus dem Gesetz vom Asylwesen 19,1-3 ersichtlich: der Privat-Mord, wogegen sich auch Ex 21,12 (mit נכה in Hip) richtet. Vgl. NIELSEN E., 1995, Deuteronomium, S. 78; DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 122; CRÜSEMANN F., 1983, Bewahrung, S. 68.

des menschlichen Lebens verschrieben.¹ Gn 9,6//Dt 19 und Num 35 signalisieren eine Entwicklung, an deren Anfang das Mordverbot im Dekalog und an deren Ende die Antithesen der Bergpredigt Mt 5,21-26 stehen. In dieses Register kann man Lev 19,16b-18a einfügen, mit Prohibitivverben demselben Thema zum רצח wie עמד (hinstellen + על gegen V. 16b), שנא (hassen V.17a), נקם (rächen V. 18aα), נטר (nachtragen V. 18aβ).² Auf jeden Fall geht es in Lev um die Gründe eines Mordes.

Der zweite der objektlosen Kurzprohibitive des Dekalogs (Ex 20,14//Dt 5,18) nimmt den Bereich der Institution Ehe in den Blick und gebraucht das Verbum נאף (ehebrechen).³ Das Vergehen ist mehr als nur eine Verletzung von Eigentumsverhältnissen. „Seitens des Mannes liegt Ehebruch nur dann vor, wenn er in die Ehe eines anderen einbricht, was gleichzeitig den Ehebruch der verheirateten Frau mit einschließt (vgl. Lev 20,10-11). Das Verhältnis zwischen einem verheirateten Mann und einer unverheirateten Frau gilt demgegenüber für keinen der beiden als Ehebruch. Von hierher könnte man zu dem Schluss gelangen, dass das Ehebruchsverbot [des Dekalogs] sich nur – oder in erster Linie – an Männer richtet, weil der Ehebruch der (verheirateten) Frau sich immer in Konsequenz aus dem Ehebruch eines Mannes ergibt.“⁴

Der dritte und letzte der objektlosen Kurzprohibitive des Dekalogs bringt den Schutz des Nächsten im folgenden Sinn zum Ausdruck: das unrechtmäßige Mitnehmen von etwas (bzw. wem), was (wer) einem anderen gehört (גנב⁵ stehlen Ex 20,15//Dt 5,19). Es wird manchmal behauptet, in der ursprünglichen Bedeutung dieses Gebotes würden Menschenraub und der Verkauf von Menschen in die Sklaverei untersagt.⁶

Das Diebstahlverbot in Lev 19,13 wird mit drei Prohibitiven weiter entwickelt: der erste, etwas längere, in 2PS, verbietet, den Nächsten zu bedrücken (עשק⁷ unterdrücken V. 13a); der zweite, ein Kurzprohibitiv, auch in 2PS, verbietet ihn zu berauben (גזל V. 13b). Der dritte, etwas für sich stehende 3PS-Prohibitiv (V. 13c) verbietet ein sehr

¹ HOSSFELD F.-L., 2003, Dekaloggebot, S. 70-72.

² Lev 19,16b lautet, dass man nicht zurück bei der Gefahr des Nächsten stehen soll und Lev 19,18 erklärt: Rache und Zorn bringen den Menschen zum Mord und Tod (Ex 21,12-27//).

³ Das Verb נאף ist im Jüdisch-Aramäisch und Palästina-Aramäisch belegt. Die insgesamt 34 Belege im AT konzentrieren sich auf die prophetische Literatur (24-mal), 6-mal im Pentateuch und 4-mal in der Weisheitsliteratur. Dieses Verb bezeichnet generell einen untreuen Geschlechtsverkehr vgl. Jer 7,9f; Ez 16,32; Hos 4,2. Darum auch Untreue in Bundesbruchterminologie, vgl. Jer 5, 7f; 9,1f; 13,27; 23,9-14; 29,23; Hos 7,1b.4; mal 3,5; Ps 50,18; Ijob 24,14f. Vgl. KORNFIELD W., 1950, L'adultere, S. 92-109; FREEDMAN D N. – WILLOUGHBY B.E., 1986, ThWAT VII, Sp. 123-129.

⁴ DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 123.

⁵ Im AT kommt der Wurzel גנב 55-mal, und zwar 36-mal als Verb (stehlen), 18-mal als Substantiv (Diebstahl). Zum Thema vgl. HORST F., 1935, Diebstahl, S. 167-175; HAMP V., 1982, ThWAT II, Sp. 41-47.

⁶ Ob dieses Dekalogverbot auf Personen, also Menschenraub begrenzt ist, vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 124.

⁷ עשק und seine Derivate bezeichnen immer negativ bewertete Handlungen und Zustände. Oft ist die Tat verboten (z.B. Lev 19,13; Dt 24,14) oder als verwerflich gekennzeichnet (z.B. Lev 5,21.23) und für den Betroffenen als leidvoll ausgewiesen (z.B. Dt 28,29.33). Vgl. BABIERO G., 1991, L'asino, S. 245-296.

⁸ Im AT finden sich von גזל Verbalformen nur im Qal und Nip. Das Verb bedeutet: „bedrücken, erpressen“ vgl. Lev 5,23; 19,13; Dt 28,29; Jer 21,12; 22,3; Ez 18,18; 22,29; Mi 2,2; weiter Lev 5,21; Ps 62,11). Vgl. SCHÜPPHAUS J., 1973, ThWAT I, Sp. 999-1001.

konkretes Verhalten, wieder sehr speziell: den Lohn eines Tagelöhners über Nacht zu behalten (לֵין V. 13c vgl. Dt 24,14f).¹ Lev 25,14-17.23 geht auch in diese Richtung: es bietet Vorschriften für Grundbesitzverkäufe bzw. -käufe unter Israeliten. Auf der Basis der Jubeljahrinstitution wird in Vetitiv-2PS-Formulierung gefordert, dass keiner seinen Bruder übervorteilt (ינה V. 14.17b). Auch in einem Erlassjahr soll jeder Schuldherr das Darlehen erlassen, das er seinem Nächsten geliehen hat; er darf es bei seinem Nächsten, seinem Bruder, nicht eintreiben (נש Dt 15,2).² Dabei wird man sich hüten, in seinem Herzen einen arglistigen Gedanken aufsteigen zu lassen (Dt 15,9). Denn im Verheißenen Land werden alle gleich leben können.

Ex 20,15//Dt 5,19 לא תגנב

Lev 19,11 לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו

Lev 19,13 לא תעשק את־רעך ולא תגזל לא־חלץ פעלת שכיר אתך ער־בקר

Dt 24,14 לא־תעשק שכיר עני ואביון מאחריך או מנרך אשר בארצך

Lev 25,14 אל־תונו איש את־אחיו

Lev 25,17 ולא תונו איש את־עמיתו

Dt 15,2 לא־יגש את־רעהו ואת־אחיו

Dt 24,15 ולא־תבוא עליו השמש

Dt 25,14 לא־יהיה לך בביתך איפה ואיפ הגדולה וקטנה

Die geforderten Hilfeleistungen in Dt 22,1-4 gegenüber einem verirrtten oder gestürzten Vieh eines Nächsten sind nicht mit dem Diebstahlverbot verwandt, sondern hier wird von dem Israeliten gefordert, Hab und Gut seines Nächsten zu schützen und es wird ihm verboten einem verlaufenem (נרה Ni Part V. 1) bzw. gestürzten (נפל Qal Part V. 4) Tier eines Nächsten untätig zuzusehen (ראה) und sich gleichgültig zu verhalten, oder sich (gegenüber dem Problem) zu verhüllen“ (עלם, Hit V. 1.3.4).

Die drei letzten Prohibitive des Dekalogs sind miteinander dadurch verbunden, dass sie ausdrücklich „deinen Nächsten“ (רעך) als Objekt nennen. Die in Ex 20,16//Dt 5,20 verwendeten Begriffe (לא־תענה) können ihren juristischen Hintergrund nicht verbergen: „Aussagen gegen jemanden“ respektive „antworten in Bezug auf jemanden“ (ענה ב")³ sind Begriffe aus dem Prozesswesen, wie auch der Begriff des „Zeugen“ (עד),⁴ der aber nicht nur den Zeugen im modernen Sinne meint, sondern im Horizont des

¹ Im konkreten Sinn rangt לֵין abends an und hört morgens auf (Gn 19,1; 24,54; 32,1; Ri 19,6f.11; Jer 14,8; Ps 30,6; Ruth 3,13). Es bedeutet grundsätzlich „übernachten“, „die Nacht verbringen“. Vgl. OIKONOMOU E B., 1984, *ThWAT IV*, Sp. 562-567.

² Das Verb נש bedeutet nach 2R 23,35 „bei jemand Abgaben eintreiben“. HORST F. (1930, Privilegrecht, S. 87) misst dem Verb die Bedeutung „in Schuld knechtschaft kommen lassen“ bei; nach ihm verbietet das Schemitta-Gesetz jedem Gläubiger die Personalexekutive gegen den rückständigen Schuldner. Vgl. NIELSEN E., 1995, *Deuteronomium*, S. 160.

³ Das Verb ענה kommt 142-mal in Verbindung mit אמר, davon etwa 100-mal als Gesprächsformel im Dialog. Während Ex 23,2 ענה mit על־רב verbunden ist, „bezüglich eines Rechtsstreits“, verbinden Ex 20,16//Dt 5,20 ענה mit ברעך „gegen deinen Nächsten“. STENDEBACH F.J., 1989, *ThWAT VI*, Sp. 233-247.

⁴ Dt 19,18 spricht von עד־שקר, Spr 21,28 von עד־כזבים, Spr 19,28 kennt den Ausdruck בליעל. In 1R 21,8-15 werden die falschen Anklage-Zeugen בני־בליעל bzw. האנשים הבליעל genannt.

altisraelitischen Rechtswesens ebenso den „Ankläger“ bezeichnen kann. Denn die Grundbedeutung des Verbes ענה („reagieren“, „erwidern“) weist zunächst in den Bereich von Verhandlung und Disput (vgl. z.B. Gn 18,27; 23,5.10.14; Ex 4,1; Num 11,28; Dt 1,14.41).

Der Unterschied liegt hier darin, dass Ex 20,16 das Wort עד שקר „als Lügenzeuge“ benutzt, wobei Dt 5,20 den Begriff עד שוא „als nichtiger Zeuge“ verwendet. Dt 5,20 bezieht sich mit dieser abweichenden Formulierung auf Dt 5,11//Ex 20,7 und schließt so den mit Zeugenaussagen häufig verbundenen Schwur ein.¹ Zum Verbot von falschen Anklagen benutzt Ex 23,1 das Verb נשא (mit שמע verbunden). Dasselbe Verb erscheint in Ex 23,21; Lev 19,15.17; 22,9; Num 1,49; 18,32 (ut supra) prohibitiv im Sinne von *tragen* und *auf sich laden*. Auf jeden Fall ist zu beachten, dass das dekalogische Verbot nicht von Sachen, sondern von Personen spricht. Deshalb wird עד mit „Lügenzeuge“ und nicht mit „Lügenzeugnis“ übersetzt.

Zu den Falschaussagen gehören alle Sorten von Lüge. Lev 19,11 bietet drei Prohibitive in 2PP. Der erste Kurzprohibitiv (נָבֵא) ist analog zum Diebstahlverbot im Dekalog (ut supra). Daneben gibt es einen anderen Kurzprohibitiv mit כָּחַשׁ (*ableugnen* V. 11bα).² Thematisch etwas anders akzentuierend als beim ersten Prohibitiv wird beim zweiten untersagt, zu „täuschen“ bzw. zu „lügen“. Der dritte Prohibitiv in V. 11bβ führt einen dritten Aspekt betrügerisch-falschen Verhaltens gegen den Nächsten an. Er verbietet, „*treulos einander zu handeln*“ (שָׁקַר, *trügerisch handeln*).³ Damit man richtig handelt, verbietet Ex 23,8 und seine Parallele in Dt 16,19c, sich nicht durch Geschenke bestechen zu lassen (שָׁחַד לֹא תִקַּח); denn Geschenke machen die Sehenden blind und verdrehen die Sache derer, die im Recht sind. Dabei ist festzustellen, dass die Aussagen von V. 19ab die Folge von Dt 16,19c sind (vgl. Ex 23,6.8; Dt 1,17; 24,17): Rechtsbeugung und Bevorzugung von Personen (19ab) aufgrund von Bestechungsannahme (19c). In ähnlichem Sinne verbietet Num 35,31.32 – in 2PP – Sühnegeld für das Leben eines Mörders bzw. eines in eine Asylstadt Geflohenen zu nehmen.

Zum Falschaussagenverbot kann man auch die Verbote des Verbreitens von Gerüchten in Ex 23,1-2.7-8 im Sinne der sozialen Gerechtigkeit rechnen. 23,1a benutzt das Verb נָשָׂא (*aufnehmen* und sein Synonym im Sinn Vetitiv + יָדָךְ *biete nicht deine Hand*). Damit wird verboten, ein leeres Gerücht zu verbreiten. Außer im Dekalog (Gottes-Namen-Missbrauch, ut supra) wird dasselbe Verb auch als Verbot in Lev 19,15 (den Geringen nicht vorziehen) gebraucht⁴. Das zeigt der folgende Vergleich:

¹ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN H., 2003, Dekalog, S. 78.

² Aus der Wurzel כָּחַשׁ ergeben sich die Bedeutungen: „leugnen“, „in Abrede stellen“, „bestreiten“ (Gn 18,15; Lev 5,21.22; Jer 5,12; Hi 8,18; Spr 30,9); „verleugnen“, „im Stich lassen“, „Verleugnung“, „verleugnend“ (Hi 31,28; Jos 24,27; Jes 30,9; 59,13; Hos 9,2; 10,13; 12,1; Hab 3,17); „verheimlichen“, „verschweigen“ (Lev 19,11; Jos 7,11; Hos 4,2); „etwas vortäuschen“, „sich verstellen“, „Verteilung“, „Lüge“ (1Kön 13,18; Sach 13,4; Hos 7,3; Nah 3,1; Ps 59,13); „Ergebung heucheln“, „schmeicheln“ (Dt 33,29; 2Sam 22,45; Ps 18,45; 56,3; 81,16). Vgl. SCHUNCK K-D., 1984, *ThWAT IV*, Sp. 142.

³ Die Grundbedeutung des Verbes שָׁקַר scheint beim „*trügerisch handeln*“, „*betrügen*“, „*lügen*“ (im Unterschied zu reden), „*treulos*“ oder „*vertragswidrig*“ *handeln* zu liegen (vgl. Gn 21,23; Jes 63,8; Ps 44,18; 89,34...). Vgl. SEEBASS H., u. a., 1995, *ThWAT VIII*, Sp. 466-472.

⁴ Lev 19,7; Lev 22,9; Num 18,32 sind keine Prohibitive, sondern konsekutive Nebensätze.

לֹא־תַעֲנֶה בְּרֵעֲךָ עַד שָׂקָר	Ex 20,16/Dt 5,20
וְלֹא־תַעֲנֶה עַל־רֵב לְנֶשֶׁת אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטִּיחַ	Ex 23,2b
וְעַד אֶחָד לֹא־יַעֲנֶה בְּנֶפֶשׁ לְמוֹת	Num 35,30
לֹא תִשָּׂא שְׁמֹעַ שׂוֹא אֶל־תַּשְׁת יָדְךָ עַם־רָשָׁע לִהְיוֹת עִדֵּי חָמָס	Ex 23,1
לֹא תִשָּׂא מִשְׁפַּט אֲבִינֶךָ בְּרִיבּוֹ	Ex 23,6
לֹא־תִשָּׂא מִשְׁפַּט לֹא תִכִּיר פָּנִים	Dt 16,19a
לֹא־תִכִּירוּ פָּנִים בְּמִשְׁפַּט כְּקָטָן כְּגֹדֶל תִּשְׁמַעוֹן לֹא תִגְוְרוּ מִפְּנֵי־אִישׁ	Dt 1,17
לֹא תִשָּׂא מִשְׁפַּט גֵּר יְתוֹם וְלֹא תִחַבֵּל בְּגֵר אֶלְמָנָה	Dt 24,17
וְשָׂחָד לֹא תִקַּח כִּי הַשָּׂחָד יַעֲוֶר פְּקָדִים ... דְּבָרֵי צְדִיקִים	Ex 23,8
וְלֹא־תִקַּח שָׂחָד כִּי הַשָּׂחָד יַעֲוֶר עֵינֵי חֲכָמִים ... דְּבָרֵי צְדִיקִים	Dt 16,19b
וְלֹא־תִקַּח כֹּפֶר לְנֶפֶשׁ רָצָח	Num 35,31
וְלֹא־תִקַּח כֹּפֶר לְנוֹס אֶל־עִיר מִקְלָטוֹ	Num 35,32

Das vorletzte und letzte Verbot des Dekalogs unterscheiden sich nur in den Objekten, aber beide enthalten in Ex 20,17 dasselbe Verb חָמַד (*begehren*)¹. Dt 5,21 dagegen kennt zwei Begehrensverbote und gebraucht dafür zwei verschiedene, semantisch aber nicht stark voneinander unterschiedliche Verben „begehren“ (חָמַד V. 21a) und „trachten nach ...“ (אִוָּה V.21b), was für eine deutliche Aufteilung in zwei Gebote spricht, zu der auch die Variation bei den Objekten passt. Nicht nur der materielle Besitz im engen Sinn des Wortes (Haus und Inhalt) soll durch das Begehrensverbot geschützt, sondern alles, was dem Mitmenschen etwas wert ist und ihm von anderen genommen werden könnte.² In jedem Fall sollen der Nächste und seine Güter geschützt und deshalb nicht von anderen begehrt werden.

Lev 19,9-10 und 23,22 übertragen das Gebot der Nächstenliebe auf die bäuerliche Ebene. Die erste Perikope (Lev 9-10) ist kein Aufruf an die Großzügigkeit der Landbesitzer, sondern betrifft das Recht auf Abernten von Ecken am Feld durch diejenigen, die keine eigene Lebensgrundlage haben: Man darf nicht alles bis an die Ecken eines Feldes abschneiden (כָּלָה 19,9a; 23,22a), auch nicht Nachlese halten (לָקַט Lev 19,9b; 23,22b); auch soll man in seinem Weinberg nicht Nachlese halten (עָלַל Lev 19,10a) noch die abgefallenen Beeren auflesen (לָקַט Lev 19,10b). Die Verse Dt 24,19-21 sind mit sozial-caritativen Begründungen ausgestattet für das gesellschaftliche Leben auf dem Land (ut infra). Die Formulierung der Verbote von Dt 24,19-21 ist gleich: die Formel „wenn du dein Feld aberntest / deine Ölbäume geschüttelt hast / deinen Weinberg abgelesen hast“ kommt dem Prohibitiv voraus und dann folgt die Erklärung zugunsten der Benachteiligten des Volkes (es soll dem Fremdling, der Waise und der Witwe zufallen). Der folgende tabellarische Überblick zeigt den Unterschied zwischen levitischer und dtr Formulierung, aber auch die enge Verwandtschaft zwischen Lev 19,10 und Dt 24,21:

¹ Das Verb חָמַד lässt sich mit „begehren“ oder „etwas begehrenswert finden“ übersetzen. Es begegnet im Alten Testament 21-mal, wobei sich im Pentateuch sechs Belegstellen finden lassen, sein näheres Synonym ist אִוָּה. Zum Thema vgl. CUFFARI A., wiblex.de, letzte Änderung, am 25. Juli 2011.

² Die Frau des Nächsten steht im Begehrensverbot in Dt als erstes Objekt, während die Exodus-Fassung das Haus an erster Stelle hat. Vgl. NIELSEN E., 1995, Deuteronomium, S. 79.

Lev 19,9 ובקצרכם את־קציר לא תכלה פאת שדך לקצר ולקט קצירך לא תלקט
 Lev 23,22 ובקצרכם את־קציר לא־תכלה פאת שדך בקצרך ולקט קצירך לא תלקט לעני ולגר...
 Lev 19,10 וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט לעני ולגר
 Dt 24,21 כי תבצר כרמך לא תעולל אחריו לגר ליתום ולא־למנה יהיה
 Dt 24,20 כי תחבט זיתך לא תפאר אחריו לגר ליתום ולא־למנה יהיה
 Dt 24,19 כי תקצר קצירך לא תשוב

Die Forderung der Nächstenliebe ist eine zusammenfassende Umschreibung für das von JHWH gewollte Solidarverhalten der Menschen untereinander. Auf diesem Hintergrund verbieten die Prohibitive in Lev 19,18aα.β zwei konkrete Verhaltensweisen, die aus aufgestaumtem Ärger folgen: in V. 18aα wird verboten, sich zu rächen (נקם ohne direkt Objekt wie in Ex 21,21), und in V. 18aβ, den Kindern im Volk zu „grollen“ bzw. „dauernd zu zürnen“ (נשר). Alle diese Verse münden in V. 18b als Ziel aller Verbote und Gebote von Lev in das positive Liebesgebot ein, das im engeren Sinn ein Feindesliebesgebot ist und die Summe des ganzen Buches Lev bildet.¹ In jedem Fall bildet die Beachtung des Bruders, des Nächsten, des Stammesgenossen oder Gefährten die Grundlage zum Schutz der Menschen im Volk Israel. Diese Nächstenliebe gilt jedem im Volk, sowohl für einen reichen als auch für einen armen Stammgenossen.

d) Den Benachteiligten des Volkes nicht unterdrücken.

Die Armen, die Kranken, die Fremden, die Tauben, die Weisen, Witwen... und Sklaven gehören zu den vom Gott geschütztesten Sozialgruppen der Bibel.² Das Exodusbuch zählt von diesen Benachteiligten im Abschnitt „Schutz vor Unterdrückung“ (Ex 22,20-26) nur die Fremdlinge, die Witwen und die Waisen auf. Ex 22,20 verbietet in der sog. Goldenen Regel die Abweisung von Fremden und benutzt dabei die zwei Verben: ינה³ (*ausnützen* 22,20aα) und לחץ⁴ (*ausbeuten* 22,20aβ; 23,9a). Als Begründung wird angeführt: „denn Fremdlinge seid ihr im Land Ägypten gewesen“ (22,20b; 23,9b). Die in Ex 23,9 vorausgehende Aussage „ihr selbst kennt doch den Gemütszustand eines Fremdlings“ (נפש הגר) ist komplementär zu Ex 22,20 und „unterstreicht ganz deutlich, dass eine bestimmte Haltung – *Einen Fremden nicht bedrücken bzw. Nicht ausnützen* – angezielt wird“.⁵

¹ V.18b als umfassendste dieser drei positiven Formulierungen ist für 19,11-18 insgesamt zentral. Zum durativen Sinn von נשר vgl. MADL H., 1986, *ThWAT* V, Sp. 433f; Vgl. BABIERO G., 1991, L'asino, S. 282-294.

² Es geht in den nachfolgenden Ausführungen um Philanthropie und Misanthropie in biblischer und nachbiblisch-jüdischer Zeit bzw. um Wohlwollen und Ablehnung gegenüber Fremden, Benachteiligten und Bedrohten in der Tradition Israels und Judas.

³ Das Verb ינה weist aufgrund der Verwendung an anderen Stellen (vgl. Lev 19,33; 25,14-17; Dt 23,17) in die Richtung einer materiellen Schädigung, die man am besten durch „ausnutzen, übervorteilen“ wiedergeben kann. Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 173.

⁴ Das Verb לחץ „bedrücken“ lässt sich nicht auf eine spezifische Handlung festlegen, wichtiger ist die durch diesen Begriff gegebene Anspielung an den Kern der Exodustradition, denn der Wortstamm begegnet gleich zweimal in Ex 3,9. Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 173.

⁵ DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 173.

Ex 22,21 führt das Thema von den Hilfsbedürftigen bzw. Benachteiligten der Gesellschaft weiter am Beispiel von Witwen und Waisen, die man nicht *demütigen* soll (עָנָה¹ [kontextuell übersetzt]). Die Benutzung dieses dekalogischen Verbes (vgl. Ex 20,16//Dt 5,20) ist in der Tora sehr unterschiedlich. Dabei ist die Verschiedenheit der Formulierung zu beachten. Das Exodusbuch erinnert an eine letzte Gruppe: die Frauen als Benachteiligte in einer „Polygynie“ oder einer Vielehe. Ex 21,10-11 betont: Falls jemand sich noch eine andere Frau nimmt, darf er die erste in Nahrung, Kleidung und Beischlaf nicht benachteiligen. Während Ex 23,2 eine komplexe Kombination von אַחֲרֵי־רִבִּים + הִיא (V. 2a) und עַל־רֵב + עָנָה (V. 2b) darstellt, (NOTH übersetzt V. 2b mit „gegen einen Rechtsgegner“,² wobei ich die Übersetzung „bezüglich eines Rechtsverfahrens“ vorziehen würde), verbindet Ex 20,16//Dt 5,20 das Wort עָנָה mit dem Ausdruck בָּרַעַךְ „gegen deinen Nächsten“. Num 35,30 untersagt mit demselben Verb die Hinrichtung eines Totschlägers auf die Aussage nur eines Zeugen hin.³

Lev 19,11-18 widmet sich ganz der Nächstenliebe, besonders der Unterstützung von Hilfsbedürftigen bzw. Benachteiligten, viel deutlicher als andere Gesetzeskorpora der Torah. Es geht um ein Recht mit einem besonderen Impetus für die Benachteiligten, und zwar aus gutem Grund: „Ihr seid auch Fremdlinge in Ägypten gewesen“ (Ex 22,20)! Das heißt: Aus der Erfahrung erlittenen Unrechtes bzw. erlittener Bedrückung und Benachteiligung fordert das Recht den Schutz für diese rechtlose Gruppen. Der Fremde soll nicht nur vor Belästigungen geschützt werden (oben getroffenes Verb יָנָה Ex 22,20), sondern es soll ihm Liebe erwiesen werden (wie sich selber V. 34). Neben den Fremden erwähnt Lev auch die körperlich Behinderten: *Keinen Tauben verfluchen* (לֹא תִקְלָל ut supra, 19,14a) und *keinem Blinden etwas in den Weg legen* (וְלֹא תִקְלָל 19,14b).⁴

Dt bringt wieder das Thema des Schutzes der sozial Schwachen: dass man ein humanes Verhalten gegenüber ihnen (den Tagelöhner, Fremdling und Armen...) haben soll. In Dt 1,17a⁵ geht es um die Unparteilichkeit, die keine Rücksichtnahme auf die Person (wörtlich *die Gesichter ansehen* „נִבֵּר“ Hi Vgl. Dt 16,19; Spr 24,23; 28,21) nimmt, das heißt die gesellschaftliche Position eines Betroffenen (Vgl. Ex 23, 3; Lev 19,15) oder auf seine soziale Situation.⁵ Dt 24,10.12.17 behandelt das Thema Pfänden: Wenn man einem andern irgendein Darlehen gibt, soll man, um das Geliehene zurückzuholen (שָׁכַב), nicht sein Haus betreten (בֵּית) und das Kleid einer Witwe bzw. ihren unteren und oberen Mühlstein nicht als Pfand nehmen (חָבַל V. 6.17). Dazu kommt, dass man den Lohn eines armen Bruders nicht zurückhalten (עָשָׂק 24,14; Lev 19,13a)⁶ und zur Nachlese

¹ Die Wörterbücher unterscheiden verschiedene homonyme Wurzeln und deswegen verschiedene Bedeutungen von עָנָה: „Sich abmühen“, „jemand etwas angehen“, „etwas intendieren“ oder „meinen“, (mit impliziertem Akk.) „auf das soeben Mitgeteilte Bezug nehmen“, „von einer Vereinbarung umkehren“, (transitiv) „an einen anderen Platz versetzen“, „antworten“ oder „sich wenden“. Vgl. STENDEBACH F.-J., 1989, *ThWAT VI*, Sp. 233-247.

² NOTH M., 1988, Exodus, S. 138.

³ Vgl. STENDEBACH F.-J., 1989, *ThWAT VI*, Sp. 233-247.

⁴ Vgl. FRANKEL Z., 2001, Leviticus, S. 193.

⁵ V. 17a⁵ ist eine Mahnung zur Furchtlosigkeit vor Menschen. Vgl. VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 26.

⁶ Das Verb עָשָׂק erscheint 27-mal immer im Qal, davon 19-mal mit persönlichem Objekt, 4-mal mit einem Sach- oder begrifflichen Objekt und 4-mal in absoluter Verwendung. In den Verbotsreihen von Lev 19,11-14 muss עָשָׂק die Bedeutung von „berauben“ bekommen; in Dt 24, 14f. bedeutet עָשָׂק „ausbeuten“, „erpressen“.

nicht zurückgehen (שוב 24,19) soll,¹ um eine vergessene Garbe zu holen oder einen Zweig „wiederabzuschlagen“ (לא תפאר אחריו V. 20), sie gehören den gesellschaftlichen Benachteiligten sowie den armen Brüdern.

Lev 25, dem Jubeljahr zugewiesen, enthält Prohibitive bezüglich des verarmten Bruders. Am Ende des Kapitels (V. 23-55) steht das Verbot, im Jubeljahr einen solchen Israeliten im Sklavenstatus zu halten bzw. als Sklaven zu misshandeln, was als Widerspruch gegen das im Exodusgeschehen begründete besondere Verhältnis der Israeliten gegenüber JHWH gesehen wird (V.42.). Mit dem Verb רדה drücken V. 43.46.53 das Verbot aus, über einen verarmten Bruder mit Gewalt zu herrschen (vgl. auch V. 36-39). Die Parallelität von V. 43.46.53 können wir aus folgender Gegenüberstellung ersehen:

לא תרדה בו בפרך ויראת מאלהיך
לא תרדה בו בפרך איש באחיו
לא ירדנו בפרך לעיניך

Der in Hi 2PS-formulierte Prohibitiv mit dem Verb ירה (Dt 23,16) wird durch ein Gebot (V. 17a) und durch einen zweiten Prohibitiv (V. 17b) weiter entfaltet. Er verbietet, einen entronnenen Sklaven seinem Herrn auszuliefern. Falls ein Sklave geschlagen wurde und am Leben bleibt, wird den Täter keine Rache treffen (נקם Ex 21,21). Ein Wohnhaus in einer ummauerten Stadt (Lev 25,30) kann dauerhaft verkauft werden. Der Käufer kann es für immer behalten und auch seine Nachkommen; es muss im Erlassjahr nicht zurückgegeben werden. Auch 25,39 verbietet angesichts der Jubeljahrinstitution, einen Sklaven zur Sklaverei zu bringen (עבד Qal, *dienen*)³ und in V. 42 wird generell verboten, einen Israeliten oder eine Israelitin als Sklaven zu verkaufen (siehe auch Ex 21,8).

Der juristische Grundsatz von Dt 15,12 regelt die Freilassung von Sklaven ähnlich wie die Vorlage in Ex 21,2 nach dem Hauptprinzip: Nach sechs Dienstjahren soll der Sklave im siebten Jahr freigelassen werden.⁴ Dt 15,13 fordert, er dürfe nicht „mit leeren Händen“ (ריקם), das heißt ohne materielle Gaben, entlassen werden (שלח Pi).⁵ Derselbe

¹ Das Bedeutungsspektrum von שוב ist weit gespannt. Grundsätzlich bedeutet es „wenden“, „umkehren“ „zurückkehren“, „sich drehen“. Einige Beispiele: „zurückkehren (Gn 8,9; 18,33; 28,21; 33,16; Lev 27,24 Ri 3,19), „wieder zuwenden“, „sich zu etwas wandeln“, etwas noch einmal tun“, „sich abwenden von einer Sache“. Vgl. FABRY H.J., 1993, *ThWAT VII*, Sp. 1118-1176.

² Hier ist das Verb פאר benutzt. Es begegnet 6-mal im Pi (Jes 55,5; 60,7.9.13; Ps 149,4; Esr 7,27) und 7-mal im Hit (Ex 8,5; Ri 7,2; Jes 10,15; 44,23; 49,3; 60,21; 61,3; Sir 48,4; 50,20). Es steht jeweils als Bezeichnung für eine Kopfbedeckung (vgl. Ex 39,28; Ez 44,18; Jes 3,20; Ez 24,17.23). Dann nimmt es den Sinn *Ruhm* bzw. *sich daraus ergebender Stolz* oder *Hochmut* (vgl. 1Chr 22,5; 2Chr 3,6; Jes 10,12; 13,19; 20,5; 28,1.4; Esr 7,27; Sach 12,7). Vgl. HAUSMANN J., 1989, *ThWAT VI*, Sp. 494-499.

³ Die Präposition בו, wie mit dem Verb רדה, ergänzt das Verb עבד Qal (לא תעבד בו), um den Hip-Sinn (bezüglich des Dienstes des Menschen, *dienen lassen*) zu bieten, aber im Dekalog geht es um den Dienst der Götter (תעבדם (nicht) sie dienen).

⁴ Vgl. BIETENHARD, H., 1984, Midrasch, S. 122-124.

⁵ Das Verb שלח hat als Hauptbedeutung *senden, schicken, wegschicken, entlassen*. Mit einem direkten Objekt schwankt dabei die Bedeutung zwischen einem freundlichen „ziehen lassen/verabschieden“ (Gn 32,21; 1Sam 9,26), „Sklaven freilassen“ (Ex 21,26f; Jes 45,13; 58,6; Jer 34,9.10 (2-mal).11.14.16), dem indifferenten: eine Frau aus der Ehe entlassen“ (Dt 21,14; 22,19.29; 24,4; Jes 50,1; Jer 3,8), bis hin zu einem unfreundlichen „Wegschicken“ (Gn 31,42). Vgl. DAHMEN U., 1995, *ThWAT VIII*, Sp. 46-70.

Ausdruck („mit leeren Händen“) ist als Verbot im Gebiet des Heiligtums zu finden (man soll nicht mit leeren Händen vor Gott erscheinen [ראה Ni wörtlich „zu sehen wird“]) in 3PP-Form (Ex 23,15; 34,20) und in 3PS-Form (Dt 16,16). Man soll es sich nicht schwerfallen lassen (קשה Dt 15,18), dass man einen Sklaven freilässt.¹

Lev 13 widmet sich der Absonderung im Fall der Leprakrankheit. Dabei wird befohlen, den kranken Bruder trotz Unreinheit nicht zu entehren. Die betreffende Person wird eine Woche lang isoliert und anschließend erneut untersucht werden. Der Priester braucht ihn nicht einschließen zu lassen (סגר in 3PS 13,11),² bzw. nicht erst nach dem goldgelben Haar zu sehen (בקר V. 36).³ Der Kranke soll sich rasieren, dabei aber die befallene Stelle aussparen (*nicht rasiert wird* גלח Pi. V. 33).

Die Verben (Prohibitive und zwei Vetitive) in dieser Untergruppe tauchen sehr unterschiedlich auf, wie die Zusammenstellung zeigt:

Tochter Sklavin	Ex 21,7 לא תצא כצאת העבדים
Tochter Sklavin	Ex 21,8 לא ימשל למכרת בבגדורבה
Fremd	Ex 22,20 וגר לא תזונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרי
Witwe und Waise	Ex 22,21 כל-אלמנה ויתום לא תענון
Fremd	Ex 23,9 וגר לא תלחץ ואתם ידעתם את-נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים
Frau Polygynie	Ex 21,10 שארה כסותה וענתה לא יגרע
Bruder krank	Lev 13,11 לא יסגרו
Bruder krank	Lev 13,33 ואחיהנתק לא יגלח
Taub	Lev 19,14a לא-תקלל חרש
Blind	Lev 19,14b ולפני עור לא תתן מכשל
Bruder Sklave	Lev 25,36 אל-תקח מאתו נשך ותרבית
Bruder Sklave	Lev 25,37 את-כספך לא-תתן לו בנשך
Bruder Sklave	Lev 25,39 לא-תעבד בו עבדת עבד
Bruder Sklave	Lev 25,43 לא-תדרה בו בפרך
Bruder Sklave	Lev 25,46 לא תדרה בו בפרך
Bruder Sklave	Lev 25,53 לא-יירדנו בפרך לעיניך
Sklave	Dt 15,13 לא תשלחנו ריקם
Sklave	Dt 23,16 לא-תסגיר עבד אל-אדניו אשר-ינצל אליך מעם אדניו

¹ Vgl. VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 320-321.

² Das Verb סגר wird beim Einschließen oder Absperren von Aussätzigen gebraucht; so wird Mirjam sieben Tage lang außerhalb des Lagers abgesondert (Num 12,14f). Im Aussatzgesetz Lev 13 wird die Hip-Form benutzt (11-mal); als Objekt erscheint der הנגע an Personen (Lev 13,4.5.31.33), an Sachen (13,50.54), Personen (13,11.21.26) oder ein Haus (14,30.46). Vgl. RINGGREN H., 1986, *ThWAT VI*, Sp. 753-756.

³ בקר lässt sich etymologisch nicht exakt festlegen; es ist im AT 183-mal belegt mit der ursprünglichen Grundbedeutung: „untersuchen“, „sich kümmern“. Vgl. BECK B., 1973, *ThWAT I*, Sp. 736-743; WAGNER M., 1966, *Aramaismen*, § 45.

Sklave	Dt 23,17b לא חוננו
Arm	Dt 24,6 לא־יחבל רחים ורכ
Arm	Dt 24,10 לא־תבא אל־ביתו לעבט עבט
Arm	Dt 24,12 ואם־איש עני הוא לא תשכב בעבטו
Fremd	Dt 24,17a לא תטה משפט נר יתום
Waise	Dt 24,17b ולא תחבל בנר אלמנה

Die Gerechtigkeit gegenüber dem Nächsten wird begründet durch die Erwählung Israels als besonderes Volk JHWHs unter allen Völkern.¹ Das verpflichtet das Volk aber auch zur treuen Bewahrung seiner Sonderstellung als Kontrastgesellschaft unter den anderen Völkern. Die Zusammengehörigkeit von unverdienter Erwählung durch Gott und ethischer Verpflichtung zur Nächstenliebe setzt sich unverkürzt fort in der christlichen Gemeinschaft (Joh 15,16).

1.2.2- Die Verbote im Bezug auf die Völker

Bereits im Buch Genesis wird ein universaler Heilswille JHWHs gegenüber allen Wesen deutlich. Gott erwählt bereits Abraham, um das Volk Israel als sein Volk zu begründen im Blick auf die Ausweitung dieses Volkes auf alle anderen Völker. Wir werden das bei den folgenden Punkten – Zusammenleben mit den Nachbarvölkern und den fremden Götter – sehen.

Alle Verbote in Ex wie in Lev unter dem Begriff „Völker“ untersagen allerdings alle heidnischen Kulte und alle nicht zu Israel passenden Rituale: Man soll nicht die unmoralischen Bräuche der Völker kopieren.² Als Israel auf dem Weg zum Heiligen Land war – oder schon im Heiligen Land wohnte – waren die Beziehungen mit den Nachbarn meistens kämpferisch. Das Buch Dt wiederholt alles, was JHWH in den vorausgehenden Büchern im Blick auf andere Völker gesagt hat und fasst es zusammen. Dabei taucht immer wieder die Begründung auf, dass JHWH sein Volk Israel aus freier Liebe erwählt hat, wie es besonders in Dt 6-9 entfaltet ist.³ Deshalb fordert JHWH, die Menschen in anderen Völkern wie Mitmenschen zu behandeln, ihnen nicht weh zu tun und in Frieden mit ihnen zu leben.

a) Die Verbote im Bezug auf das „Zusammenleben“ mit den Nachbarvölkern.

Israel wird im verheißenen Land mit den Nachbarvölkern gut nachbarschaftlich zusammenleben; aber JHWH erwartet von Israel auch harte Abgrenzung.

¹ Barmherzigkeit ist ein Erkennungszeichen des Gerechten: „Der Gerechte ist gnädig und gibt“ (Ps 37,22). „Den Redlichen erstrahlt in der Dunkelheit ein Licht: dem Gnädigen, dem Barmherzigen, dem Gerechten“ (Ps 112,4).

² Ex 23,32.33; 34,12.15; Lev 18,3; 20,23.

³ Ähnliches findet sich in Ex 19,5; Hos 1-3; Am 3,2. Zum Thema, siehe DEISSLER A., 1993, Gottesbund, S. 7-18; WINKLE Van D W., 1985, Relationship, S. 446-458; RUPPERT L., 1994, Heilsuniversalismus, S. 137-159;

In Dt werden die Israeliten mit den anderen Völkern keinen Bund schließen und deren Bräuche und Sitten nicht annehmen (ut supra).¹ Es ist ihnen auch streng verboten, sich um einen Friedens- oder Freundschaftsvertrag mit ihnen zu bemühen (דרש *forschen nach* Dt 23,7),² sonst werden sie wegen aller ihrer Sünden hingerafft (ספה *umkommen* Num 16,26). In Dt 7,3 wird im Anschluss an Ex 34,16 vor der Gefahr einer Verschwägerung gewarnt. Dieses Verbot wird zuerst in V. 3a (mit ihnen verschwägern חתן *Hit*)³ ganz allgemein zum Ausdruck gebracht, und dann in V. 3b noch näher mit einem beidseitigem Verbot der Eheschließung (die Tochter nicht ihrem Sohn geben נתן, und ihre Tochter nicht für seinen Sohn nehmen לקח vgl. Gn 24,3.37; 34.1.9.16; Ex 34,16).⁴

Ex 23,32 לאֲתַכְרֹת לָהֶם וּלְאֱלֹהֵיהֶם בְּרִית

Ex 34,12 השָׁמַר לְךָ פְּתִיכָתָא בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָּא

Ex 34,15 פְּתִיכָתָא בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ וְזָנוּ

Dt 7,3 וְלֹא תַחֲתֹן בָּם בְּתֵךְ לְאַתְחֹן לְבָנוּ וּבְתוֹ לְאַתְחֹן לְבָנְךָ

Dt 23,7 לֹא־תִדְרֹשׁ שְׁלָמָם וְטַבְתָּם כָּל־יָמֶיךָ לְעוֹלָם

b) Keine fremden Götter.

Die Forderung, JHWH allein zu verehren (der so genannte Ausschließlichkeitsanspruch) ist vielfach und vielfältig im AT zu finden, aber nirgends so fest formuliert wie im Dekalog (Ex 20,3//Dt 5,7).⁵ Das Verb היה⁶ - hier in unpersönlicher Prohibitivform – gefolgt vom Partikel-Präposition-Suffix ל mit dem Personalpronomen (לך) – drückt den einfachen, strengen und klaren Prohibitivton aus: *Es werden nicht für dich andere Götter sein* oder *du wirst nicht andere Götter haben*. Es ist sowohl ein Verbot wie auch ein Befehl. Das monolatrische Programm dieses ersten Gebots des Dekalogs hat seine Wurzeln in der zentralen Stellung JHWHs in Israel (und Juda), in der JHWH als höchster Gott und als auch alleiniger Gott verehrt werden sollte.⁷ Nur dieser wahre Gott darf angebetet werden. Jede andere Verehrung ist Götzendienst und zieht negative Konsequenzen nach sich. Gott selbst stellt klar: Es gibt nur ihn und sonst keine anderen Götter. Diese sind nur ein Produkt der menschlichen

¹ Vgl. PERLITT L., 1969, Bundestheologie, S. 55.

² דרש bedeutet *nach etwas fragen, d. h. arbeiten an*. Das Verbot in Ezr 9,12 richtet sich gegen die Fremden, „die Unreinen im Lande“, und welche mit einem Verbot des connubium (in Dt 7,3) verbunden ist. Wenn man mit den Betreffenden im selben geographisch-politischen Gebiet zusammenleben muss, kann ein solches Verbot relevant sein. NIELSEN E., 1995, Deuteronomium, S. 221-222.

³ Mit ב bedeutet חתן *Hitp* „sich verschwägern mit jemandem“ (Jos 23,12; 1Sam 18,21.23.26; Ezr 9,14; vgl. auch Gn 34,9; 1Kön 3,1 mit nota accusativi bzw. Präposition את; 2Chr 18,1 mit ל).

⁴ Die zweiseitige Formel (vgl. dazu) erscheint hier wie eine Erweiterung der einseitigen in Ex 34,16.

⁵ Vgl. HOSSFELD F.-L., 1982, Dekalog, S. 267. Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 105.

⁶ Das allgemeine Hilfsverb (kein Finitenverb) היה wird im Verbotsbereich der Torah öfter in 3PS-Prohibitiv-Formulierung (14-mal in 2PS und 6-mal in 2PS) getroffen, sehr selten mit Präventive (Ex 23,19 in 2PS und 34,12; Dt 15,9 in 3PS).

⁷ Vgl. PETRY S., 2007, Entgrenzung, S. 262.

Fantasie. Das dekalogische Fremdgötterverbot will durch seine Verallgemeinerung alle Möglichkeiten eines Kontaktes zu fremden Göttern ausschließen. Die Ergänzung des Satzes על-פני bringt das Thema der Gegenwart Gottes mit sich (vgl. Ex 25,8-9).¹

Grundsätzlich geht hier um keine anderen Götter neben zu haben (על-פני). Ein Dienst anderer Götter neben JHWH wäre völlig gegen seine Zuwendung zu seinem Volk und seine Heilsgewalt.² Dieses dekalogische Gesetz mündet in das so genannte Hauptgebot ein. Dieses Hauptgebot der Gottesliebe wird oftmals auch als Glaubensbekenntnis Israels bezeichnet: „Höre Israel, JHWH, dein Gott, ist JHWH, der Eine!“ (Dt 6,4-9). Lev 19,4 und 26,1 liefern die theologische Begründung dieses Verbotes: Gottes Selbstaussage: „אני יהוה אלהיכם, denn ich bin der Herr, euer Gott“ vgl. Ex 20,2//Dt 5,5.

Ex 20,3 לא יהיה לך אלהים אחרים על-פני

Lev 19,4 אל-תפנו אל-האלילים

Lev 19,31 אל-תפנו אל-האבת

Dt 9,27 אל-תפן אל-קשי העם הזה

Ein Gott, zu dem alle Völker nach Jerusalem pilgern, wurde als utopisch und unmöglich angesehen.³ Da bleiben Israel und die anderen Völker stets getrennt, so dass eine von der Menschheit als ganzer vollzogene Verehrung nicht in den Blick kommt (vgl. aber Ps 96,1.3.7; 148,11).⁴ Gott verbietet nicht nur die Verehrung anderer Götter, sondern auch, sich an andere Götter zu wenden (אל-תפנו אל-האלילים)⁵ oder sich ein Bild (לא-תעשו אלילים) oder Bildwerk (פסל und אבן, מצבה) von diesen Götzen zu machen.

Schließlich finden wir in der Torah noch einige ganz anders formulierte Inhalte. Es handelt sich um einige Befehle, die nicht zu den ersten Verbote-Kriterien passen. Im Folgenden geht es um Gebote, die ein indirektes Verbot ausdrücken.

2. Die indirekt formulierten Verbote

Im letzten Kapitel haben wir die Gebote mit שמר, ארר und מות-יומת als besondere Form von Verboten dargelegt. Unter diesen Verboten fanden wir Mahn- und Warngelote, die dt. oder prophetischen Ursprungs sind. Wir haben sie interpretiert als rechtliche Vertiefung der direkt formulierten Verbote. Die Fluch-Gelote und die Androhung der

¹ על-פני bedeutet „neben mir“, „mir zum Trotz“, „mir zum Nachteil“, „mir gegenüber“ u.ä. Diese Übersetzungsmöglichkeiten greifen auf die Vorstellungen mit Metaphern vom „Angesicht Gottes“ zurück, so dass sie an die konkrete Aufstellung und Verehrung in Verbindung mit Kultbildern denken. Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 105; vgl. auch R. KNIERIM, 1965, Gebot, S. 24f.

² Vgl. SCHREINER J., 1988, Gebote, S. 51f.

³ Vgl. Jes 2,2f; Mi 4,1f; vgl. Jes 45,14.

⁴ LANG B., 1991, Gott, Col. 907.

⁵ פנה („zuwenden“ als Verbot nur im Jussiv Lev 19,4.31; Dt 9,27) folgt den beiden dekalogischen Verbotswörtern חוה und עבר (Ex 20,5//Dt 5,9) in polytheistischem Kontext, wenn Israel mit anderen Völkern, die eigene Götter haben, zusammenwohnt, ganz anders als in Sinai in der Wüste. Es wird ihm verboten, einen Kult für diese Gottheiten zu machen, sondern nur zu Ehren des einen Gottes (Monolatrie).

Todesstrafe stellen eine Verschärfung der Gebote dar. Diese besonderen Formen dieser Verbote wollen wir in diesem Teil inhaltlich gruppieren.

2.1. Die indirekt formulierten Verbote im Bezug auf Gott

Die oben genannten Verbote, JHWH zu vergessen, das so genannte Fremdgötterverbot bzw. der Ausschließlichkeitsanspruch des Gottes JHWH, die Gebote zur Arbeit am Sabbat und zur Achtung vor dem Heiligtum werden hier indirekt (nicht mit Prohibitiv, Vetitiv und Präventiv) formuliert.

a) Achten, Gott nicht zu vergessen.

Das biblische Thema des Vergessens Gottes (bzw. des Bundes, des Gesetzes oder Ereignisse...) findet sich nicht oft in der Thora, nur in Moses Mahn- und Warnungsreden in Dt.¹ Darum werden alle Mahngebote, darauf zu achten (שָׁכַח²), Gott nicht zu vergessen, in Dt in Präventivform (Präventiv mit בִּן) gebraucht und oft mit dem Mahnverb שָׁמַר formuliert. An vielen Orten der Bibel findet man das Mahnverb שָׁמַר unterschiedlich mit לֹא, אֵל oder mit בִּן.³

Die Warnung (שָׁמַר) vor dem Vergessen Gottes findet sich besonders in Dt 6,12; 8,11. Das Land mit seiner materiellen Fülle darf nicht zur religiösen Indifferenz verleiten, was in Dt 6,12a negativ durch die Hauptgebotsformulierung, „JHWH nicht zu vergessen“, ausgedrückt wird. Dt 8,11 weist darauf hin, dass man JHWH nicht vergessen wird in einer Art wirtschaftlicher Arroganz eines wohlhabenden Volkes. Der Wohlstand kann dazu verführen, die „Gebote, Rechte und Satzungen“⁴ Gottes zu vernachlässigen.

Dt 27,26 benutzt den Fluch (אָרַר) als Warnung gegen das Vergessen der Gesetzesworte (אֲתִדְבְּרִי הַתּוֹרָה הַזֹּאת). Denn darin drücken sich die Erlebnisse (אֲתִדְבְּרִים Dt 4,9) des Volkes mit seinem Gott, die Israel mit eigenen Augen gesehen, und die Worte, die es gehört hat, aus. Auch wird der Bund (אֲתִבְרִית, 4,23), den Gott mit Israel geschlossen hat, nicht vergessen werden (בִּן-שָׁכָחוּ).⁵ Lev 24,15-16 bietet das strengste Gebot über die Verwendung des Gottesnamens: Das Verbot der Gottesverfluchung. Jeder, der seinen Gott verflucht (קָלַל), muss nach V.15b seine Sünde tragen (וְנָשָׂא חַטָּאתוֹ). V.16 sieht für das

¹ Die Formel לֹא תִשְׁכַּח אֵלֶיךָ findet sich in den dtr Gesetzen, vgl. 12,13.19.30; 15,9. Vgl. NIELSEN E., 1995, Deuteronomium, S. 60.

² Sehr zahlreich sind die Belege für das Verbum שָׁכַח, das insgesamt 104-mal begegnet, davon 86-mal im Qal („vergessen“), 13-mal im Nip („vergessen werden“) vgl. Gn 41,51; Jes 44,21; Ps 88,13; Ijob 11,6; 39,17; Klg 3,17. Vgl. PREUSS H D., 1993, *ThWAT VII*, Sp. 1318-1323; vgl. auch SCHOTTROFF W., 1976, *THAT*, Col. 898-904.

³ Mit Prohibitiv formuliert: 1Sam 1,11; 2Kön 17,38; Ps 9,19; 78,7; (vgl. לֹא אֲשַׁכַּח des Ps 119; Is 49,15; Jer 23,40; 50,5; mit Jussiv: Ps 10,12; Ps 74,19.23; 103,2; Spr 3,1; Spr 4,5; mit Präventiv: nur in Dt und Ps 59,12.

⁴ Vgl. VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 187-216.

⁵ Der Bund JHWHs bezieht sich hier wahrscheinlich auf den Dekalog und ganz besonders seine sechs ersten Prohibitive.

ähnliche Vergehen der Lästerung des JHWH-Namens die mit Steinigung zu vollziehende Todessanktion מות יומת vor.

Dt 11,28 bringt eine Paränese zur Verkündigung des Gesetzes mit sich, die eine tiefe Sorge bewegt: Verflucht zu werden (ארר) aufgrund der Verletzung des Ersten Gebots durch Fremdgötterdienst:¹

Die Parallelität der oben genannten Gebote können wir in folgender Gegenüberstellung sehen:

→ Dt 4,15.23	פְּתַשְׁכַּח אֶת־הַדְּבָרִים	Dt 4,9 רק השמר לך ושמר נפשך מאד
→Dt 26,13	פְּתַשְׁכַּחוּ אֶת־בְּרִית	Dt 4,23 השמרו לכם
→Dt 9,7; 25,19	פְּתַשְׁכַּח אֶת־יְהוָה	Dt 6,12 השמר לך
	פְּתַשְׁכַּח אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ	Dt 8,11 השמר לך
		Dt 11,28 והקללה אס־לא תשמעו אל־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
→Dt 28,15	אֶת־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה־זֹאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם	Dt 27,26 ארור אשר לא יקים
→Ex 20,7//; Lev 18,21; 19,12; 21,6	וְנָקַב שְׁמִי־יְהוָה מוֹת יוֹמָת	Lev 24,16
		Lev 24,15 איש איש כִּי־יִקְלַל אֱלֹהִיו וְנָשָׂא חַטָּאֵו

b) Verflucht sei der, der anderen Göttern dient.

Hier steht im Mittelpunkt die Abwendung vom JHWH-Glauben durch die Verehrung anderer Götter. Die folgenden Versen zeigen verschiedene Formulierungen des Fremdgötterverbotes bzw. des Ausschließlichkeitsanspruches JHWHs: Dt 27,15 verflucht (ארר) denjenigen, der ein Gottesbildnis aufstellt, Ex 22,19 belegt jeden mit Bann (יחרם), der anderen Göttern² opfert – wo Dt 12,13 mit einer Warnung (השמר) auf Ex 20,24 Bezug nimmt³ – und Lev 20,2 besetzt mit der Todesandrohung (מוֹת יוֹמָת), bzw. Exkommunikation denjenigen, der sein Kinder dem Moloch opfert.

Dt 4,15 stellt mit Ausdrücken, die eng an V. 9 anschließen, eine paränetische Rahmung um die Schilderung der Horeboffenbarung (V. 10-14) her und wiederholt das, was in seinen Augen (V. 12b) die Quintessenz ist: dass bei der Erscheinung Gottes keine Gestalt zu sehen war (V. 15). Im Grunde wird jede Art der Übernahme eines Gottesbildes von anderen Völkern verboten. Der Wohlstand des verheißenen Landes bringt Gefahr hervor, Gott zu vergessen, die Dt 11,16 bedroht mit einer Fluchandrohung im Gegensatz zur Segensverheißung für gottgefälliges Verhalten (vgl. 6,14.15b; 7,4; 8,19f). So wird in 7,26 davor gewarnt (חרם), nach dem Silber und Gold von Götterbildern zu verlangen, um sie zu nehmen (V. 25) und sie in sein Haus zu bringen; dadurch würde der Betroffene dem Bann verfallen.

→ Verbote im Bezug aufs Götterbildermachen וּמִסַּכָּה פָּסַל יַעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה Dt 27,15

¹ Diese Fluchordnung bezieht sich ausdrücklich auf das „Abweichen von dem Weg“ (סור) Gottes, womit sonst das Übertreten des Dekalogs bezeichnet wird vgl. BRAULIK G., 2000, Deuteronomium, S. 91.

² Der Samaritanus bringt diesen Bann im Zusammenhang mit „fremde Götter“ (אֱלֹהִים אֲרָרִים) zum Ausdruck, der MT dagegen erläutert ihn durch den Zusatz „außer für JHWH allein (בְּלֹאֵי לַיהוָה לְבַדּוֹ).“

³ Vgl. LEVINSON B., 1997, Deuteronomy, S. 30-34.

2.2. Die indirekt formulierten Verbote im Bezug auf den Menschen

Dieser zweite Teil enthält anders-formulierte Verbote im Bezug auf den Nächsten (Israeliten und Proselyten) und auf die Völker.

a) Verbot, die Eltern zu entwürdigen.

Das Elternverehrungsverbot des Dekalogs (Ex 20,12// Dt 5,16) ist die einzige positive Formulierung in diesem Thema in der Torah. Hier wird die positive Formulierung des Elternverehrungsgebotes des Dekalogs aufgegriffen und weitergeführt. In diesen Verboten, die Eltern zu entehren, geht es um den Schutz, die Unterstützung und die Ehre der Eltern durch die eigenen Kinder. Alles Gegenteilige seitens der Kinder wird als heimtückisches Unterfangen gewertet. Dt 27,16a schlägt mit dem Fluch, wer Vater oder Mutter schmäht (קלה Hi Part). Ex 21,17 und Lev 20,9 drücken dasselbe in anderen Formulierungen aus: Hier geht es um das Delikt der Verfluchung (קלל) von Vater und Mutter. Zuletzt stellt Ex 21,15 dieses Delikt der Verfluchung der Eltern dem Schlag mit Todesfolge gleich.¹

→ Verbote auf Vater und Mutter	ומכה אביו ואמו מות יומת	Ex 21,15
→ Ex 20,12//	ומקלל אביו ואמו מות יומת	Ex 21,17
	כי-איש איש אשר יקלל את-אביו ואת-אמו מות יומת	Lev 20,9
	ומקלה אביו ואמו	Dt 27,16

b) Verbote, jemanden zu schlagen.

Die Anordnungen, die in diesen Abschnitten zu finden sind, bewegen sich im Umfeld von „Verbrechen“ und „Schlägen“, die mit dem Tod geahndet werden, sowie von „Mord“ und „Totschlag“. Körperverletzung mit Todesfolge ist das Zentralthema von Ex 21,12.14: Der allgemeinen Körperverletzung mit Todesfolge (V. 12) – die auch in Lev 24,17 angesprochen wird² – folgt eine Einschränkung des Asyls (selbst am Altar V. 14).

Num 35,16-21.30.31// → Ex 20,13//	מות יומת	מכה איש ומת	Ex 21,12
	ולהרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות		Ex 21,14
		והאיש כי יכה כל-נפש אדם מות יומת	Lev 24,17

Num 35,16-31 fasst fünf Rechtsfolgen von Mordfällen zusammen. Die V. 16-18 beschreiben den Tatbestand von Erschlagen und Mord durch die vom Täter verwandten Werkzeuge, die zum Töten benutzt werden (Eisengerät V. 16, Stein V. 17 und Holzgerät V. 18).³ V. 21 erwähnt auch den Mord im Fall vom Hass (V. 20) und

¹ Vgl. HOUTMAN C., 1997, Bundesbuch, S. 130-140.

² Lev 24,17 ist am Anfang kasuistisch umgebildet; auch hier findet sich nur die Todzusage wie in Ex 21,12. Aber hier lautet er mehr generell (והאיש כי יכה כל-נפש אדם) *wer irgendeinen Menschen erschlägt*) aber er ist auch die lange Form.

³ Diese sind Geräte, mit denen man in der Regel den Tod herbeiführte. Zum Thema vgl. LEVINE B A., 2000, Numbers, Col. 555.

Feindschaft.¹ V. 31 ergänzt den Abschnitt mit dem Hinweis, der Täter könne sich nicht aus der Verantwortung durch Geld herauskaufen: man darf kein Sühnegeld für das Leben eines Mörders nehmen. Für alle diese Fälle ist die Rechtsfolge klar und deutlich: מוֹת־יוֹמָת *der muss unbedingt sterben*.

וְאִם־בְּכָלִי ... הַכְּהוּ	וְיָמָת רָצַח הוּא מוֹת יוֹמָת	הַרָצַח
V. 16		
אִם בְּאֶבֶן יָד אֲשֶׁר־יָמָת בָּהּ הַכְּהוּ וְיָמָת רָצַח הוּא מוֹת יוֹמָת	הַרָצַח	
V. 17		
אֹו בְּכָלִי עֵץ־יָד אֲשֶׁר־יָמָת בּוֹ הַכְּהוּ וְיָמָת רָצַח הוּא מוֹת יוֹמָת	הַרָצַח	
V. 18		
אֹו בְּאִיבָה הַכְּהוּ בִּידוֹ	וְיָמָת	מוֹת־יוֹמָת הַמִּכָּה רָצַח
V. 21		

Dt 27,24.25 enthält Gebote desselben Themas, aber diese werden mit dem Bann (ארור) sanktioniert: In der Tat hat נכה (Hi Part V. 24 und Infinitiv mit ל V. 25) die Bedeutung von Totschlagen. Die Besonderheit der beiden Verse besteht darin, dass V. 24 gegen den heimlichen Totschlag, während sich V. 25 gegen das Geldnehmen, um jemand zu töten, wendet.²

→ Ex 20,13//; Lev 19,11.16	V. 24 ארור מכה רעהו בסתר
→ Ex 23,8; Dt 16,19	V. 25 ארור לקח שחד להכות נפש דם נקי

c) *Weh, wenn einer seinen Nächsten misshandelt.*

Die Torah verbietet weiter jede Misshandlung eines armen Mitmenschen. Sie droht in Ex 21,16 mit der Todesstrafe, wenn einer einen Menschen raubt. Dt 15,9 spricht davon, dass Gott selbst eine Strafe verhängt, wenn einer im Brachjahr einem armen Bruder Hilfe verweigert. Als völlig inakzeptabel und unmoralisch wird der Menschenraub bewertet.³

Dt 27,17-19 enthält auch Gebote in Bezug auf die Nächsten. Hier wird mit dem Fluch ארור מסיג גבול רעהו V. 17 bedacht, wer heimlich Grenzverschiebungen zum Nachbarn hin vornimmt. Das lässt darauf schließen, dass arme Leute oft mit Zwang zum Verkauf ihrer Grundstücke veranlasst wurden.

V. 18 untersagt – mehr: verflucht –, einen Blinden irrezuführen (משנה עור בדרך vgl. Lev 19,14aß). Zum Schluss belegt V. 19 auch mit Fluch, was 24,17 prohibitiv verbietet: das Rechtsbeugen gegenüber Fremden, Waisen und Witwen.

//Dt 24,7 → Ex 20,15//	Ex 21,16 ונגב איש ומכרו ונמצא בידו מוֹת יוֹמָת
→ Dt 19,14	Dt 27,17 ארור מסיג גבול רעהו
	Dt 27,18 ארור משנה עור בדרך
→ Ex 22,21.24; 23,2.8.9.17; 24,17	Dt 27,19 ארור מטה משפט גר־יתום ואלמנה

¹ Vgl. auch Ex 21,14; Dt 19,11. In allen drei Fällen bestimmt die Gesetzgebung die Hinrichtung nicht durch eine öffentlich-rechtliche Instanz, sondern durch einen Bluträcher. Vgl. BARMASH P., 2004, Quandary, S. 1-16.

² Die Bestechung, um jemanden zu töten, ergänzt Lev 35,31 (Sühnegeld für das Leben eines Mörders).

³ Vgl. KLEIN H., 1976, Menschendiebstahls, S. 161-169; LETTINGA J P., 1990, Erwägungen, S. 33-50.

d) Unmoralischer Sexualverkehr.¹

Lev 18 konzentriert in sich bei der Mehrheit der Verbote auf sexuelle Vorschriften. Der erste Unterabschnitt (V. 6-18) enthält Inzestverbote, die durch das Verb גלה (*entblößen*) in Infinitiv (V. 6) und in Qal (V. 7-17) charakterisiert sind. Zwar unterscheidet sich der V. 6 durch die doppelte Subjektsbezeichnung איש איש, das Verb קרב + ערוה und die Anrede in 2PP. Er verbietet ganz grundsätzlich summarisch vorwegnehmend, sich irgendeiner/m leiblichen Verwandten zu nähern, um deren/dessen Blöße zu entblößen.² Die folgenden Prohibitive verbieten sexuelle Beziehung mit dem eigenen Vater / der eigenen Mutter (V.7), Stiefmutter (V. 8), (Halb)-Schwester (V. 9), Enkelin (V. 10), Stiefschwester (V. 11), Tante väterlicherseits (V. 12), Tante mütterlicherseits (V. 13), Onkel (V. 14a), Frau des Vaterbruders (V. 14b), Schwiegertochter (V. 15), Frau des Bruders (V. 16), einer Frau und ihrer Tochter (V. 17a), Enkel(in) (V. 17b), einer Frau und ihrer Schwester (V. 18).³ Einige dieser Prohibitive bieten einen zweiten, inhaltlich leicht variierten Prohibitiv (Frau des Vaters V. 14ba; Enkelsohn und -tochter V. 17ba), andere eine verkürzte Wiederholung des eröffnenden Prohibitivs (Mutter V. 7bb; Schwiegertochter V. 15bb).⁴ Lev 20,19 enthält noch das Verb גלה, um das Verbot von V. 12.13 zu wiederholen.⁵ Dt 23,1 verwendet dasselbe Verb (und לקח) für das Verbot, die Stiefmutter zu heiraten.⁶

Lev 18,20 verbietet sexuelle Beziehungen (שכבתך + נתן) zur Frau eines Mitbürgers und V. 23a untersagt Sexualkontakte zu Tieren. Beide Verbote sind nahezu identisch formuliert, wie sich aus folgender Gegenüberstellung ergibt:

Lev 18,20 ואל-אשת עמיתך לא-תתן שכבתך לזרע לשמאה-בה
Lev 18,23 ובכל-בהמה לא-תתן שכבתך לשמאה-בה

Lev 19,29 geht noch weiter mit dem Verbot des sexuellen Verkehrs zwischen Vätern und Töchtern. Verboten wird, die eigene Tochter zu entweihen (הלל Pi 2PS), indem sie zur Prostitution angehalten wird (להונותה).⁷ Darum betont Dt 23,18 das Verbot der

¹ Vgl. Codex Hammurapi § 154-158 in ANET, S. 172-173.

² In den Inzestverboten des Codex Hammurapi (ANET) werden leibliche Verwandte der Primärfamilie (§154: Tochter, §157: Mutter) neben angeheirateten Verwandten (§§ 155f.158) zitiert.

³ Zum Thema siehe HALBE, J., 1980, Reihe, S. 60-88; HÖRNLE T., 2008, Verbot, S. 2085f; BRENNER A., 1997, Intercourse; ELLIGER K., 1955, Leviticus, S. 1-25; WESTBROOK R., 1992, Punishment, col. 546-556.

⁴ RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 164-175.

⁵ Lev 20,9-21 wiederholt zusammenfassend die Verbote von 18,6-17. Aber V. 9-16 sind in מוֹת יוֹמָת-Formulierung und V. 17-21 sind kasuistisch formuliert (וַאִישׁ אִשֶּׁר). Abgesehen von 18,6-18 (und 20,9-21) finden sich Inzestverbote in der hebräischen Bibel sonst nur noch in der אֲרוֹר-Reihe in Dt 27,15-26. Gerade in Ezechiels stellt als kriminell dar, bestimmten Sexualbeziehungen inklusive Inzestvergehen eine sehr wichtige Rolle (vgl. Ez 22,10-11; 18,6; 33,26).

⁶ Nach Codex Hammurabi § 158, in ANET, S. 172-173, soll der Mann, der im Beischlaf mit der Witwe seines Vaters ertappt wird, aus dem Vaterhause gestossen werden, falls die Witwe ihrem Gatten Kinder geboren hat.

⁷ Vgl. BEGRICH, J., 1964, Tora, S. 232-260; auch HALBE, J., 1980, Reihe, S. 60-88.

sakralen (kultischen) Prostitution,¹ nach dem es keine sakralen Prostituierten unter Männern und Frauen Israels geben wird. Durch solche sexuellen Praktiken wird man sich nicht verunreinigen (טמא Vetitiv Hit); denn durch all das haben sich die Völker verunreinigt, die nicht zu JHWH gehören. Auch wird man sich (und das Land) durch die Wiederannahme (יכל + שוב und לקח in Inf.) einer verstoßenen Frau, die in der Zwischenzeit jemand anderer genommen hat (Dt 24,4) nicht verunreinigen. Mit demselben Verb wird in Dt 22,19 der eine israelitische Jungfrau in Verruf bringende Mann sanktioniert. 21,14aß handelt davon, dass ein Mann eine Sklavin, die ihm nicht mehr gefällt, einfach entlassen darf, auf keinen Fall darf er sie aber für Silber verkaufen (מכר 21,14aß). Auch darf er sie nicht als Sklavin kennzeichnen (עמר 21,14bα).

Lev 20,10 bezieht sich auf den Fall, dass ein Mann mit einer Frau die Ehe bricht.² Wie die drei nächsten Bestimmungen, die sich auf Sexualverkehr mit der Stiefmutter (V. 11), der Schwiegertochter (V. 12) und auf homosexuellen Verkehr (V. 13) beziehen, sind sie darin verbunden, dass sie jeweils die Todesstrafe für beide am Vergehen beteiligten Personen fordern. In V. 14 geht es um die Ehe mit einer Frau und gleichzeitig ihrer Mutter. Es wird mit Verbrennen durch Feuer bestraft (man wird ihn mit Feuer verbrennen und die beiden Frauen auch).

Die darauf folgenden Verse (Lev 20, 17-21) thematisieren einige Delikte, deren Strafe nicht durch den Mensch herbeizuführen sind, sondern allein durch Gott sanktioniert werden sollen. In V. 17 geht es um den Fall der Ehe- und Sexualbeziehung mit der Halbschwester, der Tochter des Vaters oder der Mutter. Dies ist eine Schandtät. Sie sollen vor den Augen der Israeliten ausgemerzt werden und die Täter sollen ihre Schuld tragen (כרת-Formel + ישא-עניו-Sanktion).³ Wer Sexualkontakt mit einer Menstruierenden hat, bekommt eine weniger starke כרת-Sanktion. Ähnlich liegen die Dinge bei der Beziehung zur Tante (V. 19); sie sollen nur ihre Sünde tragen (ישאו-עניו-Sanktion).⁴ Die Beziehung zur Frau des Onkels (V. 20) wird mit einer Doppelsanktion belegt (עיריים-עיריים-Sanktion + ישא-הטאם-Sanktion). Im Gegensatz zu V. 20 wird (wie V. 18) die Beziehung zur Frau des Bruders (V. 21) mit der עיריים-יהיו-Sanktion bestraft.⁵

Neben V. 20.23a finden sich das Verbot des Verkehrs mit einer Menstruierenden (קרב V. 19), das dem Verbot homosexueller Beziehungen gegenübersteht (שכב V. 22). V. 23b ist am besten als eine Art Ergänzungs- und Zusatzbestimmung zu werten zum Verbot von Sexualebeziehungen von verheirateter Frauen zu Tieren (לפני בהמה לרבעה vor ein Tier stellen wird, damit es sie begatte). Vor allen diesen Versen untersagen schon Lev

¹ Vgl. Belege in 1Kön 14,24; 15,12; 22,47; 2Kön 23,7; Am 2,7b; Hos 2,7; 4,13-14; Ez 8,14; Jer 2,20-23; 3,6-9; 57,4-8.

² Der Dekalog verbietet ganz allgemein die Ehebrechung (לא תנאף) aber hier wird die Ehebrechung mit dem Tod sanktioniert (Mann und Frau) vgl. KILIAN R., 1960, Untersuchung, S. 84.

³ Vgl. SEEBASS H., 1984, *ThWAT IV*, Sp. 591.

⁴ „Offenbar wird auch hier von der Schuld beider Beteiligten ausgegangen; eine entsprechende Erklärung fehlt allerdings. Auf jeden Fall wird eine beide Personen treffende Sanktion formuliert. Im Unterschied zu V 17f und V 20f findet sich in V 19 allerdings keine genealogische Sanktion. ... Möglicherweise gilt die Beziehung zur leiblichen Tante als ein weniger schwerwiegendes Delikt gegenüber den übrigen Beziehungen (vgl. den ebenfalls priesterlichen Text Ex 6,20!).“ RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 240.

⁵ Bei den zuletzt genannten Fällen (V. 20 und V. 21) muss man ausschließen, dass es sich um Ehebruchsdelikte handelt. Vgl. RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 236.

20,17 und 18 Beziehungen (לקח) absteigender Linie (Enkelsohn und -tochter) und paralleler Linie (Frau mit ihrer Schwester). Die Verwendung desselben Verbs kommt auch in bezug auf Priester vor: zweimal in 3PP (21,7a.b) und einmal in 3PS (21,14): Die Priester dürfen weder eine „prostituierte und entweihte Frau“ (זנה וחללה) noch eine „von ihrem Mann Verstoßene“ (גרושה מאישה) heiraten (V. 7). Für den Hohepriester wird auch noch eine Witwe (אלמנה) verboten (V. 14).¹

Dt 27,20-23 ergänzt die Liste der unerlaubten Geschlechtbeziehungen und sanktioniert sie mit dem Fluch. Hier wird jeder verflucht, der sich mit einer Frau seines Vaters hinlegt (V. 20), mit seiner Schwester oder Halbschwester (V. 22 vgl. Lv 18,9. auch 20,17 gegen Gn 20,12) und mit einer Schwiegermutter (V. 23).²

Der Sexualverkehr mit einem Tier wird genauso schwer bestraft wie der unerlaubte Sexualverkehr mit einem Menschen: mit dem Tod in Ex 22,18 und Lev 20,15.16, mit dem Fluch in Dt 27,21.

→ Lev 18,23	מות יומת	כל-שכב עס־בהמה	Ex 22,18
→ Ex 20,14; Dt 22,22.24	מות-יומת	אשר ינאף את-אשת ...	Lev 20,10
→ Lev 18,8; Dt 23,1	מות-יומתו	אשר ישכב את-אשת ...	Lev 20,11
→ Lev 18,15	מות יומתו	אשר ישכב את-כלתו	Lev 20,12
→ Lev 18,22; Dt 23,18	מות יומתו	אשר ישכב את-זכר ...	Lev 20,13
→ Lev 18,23	מות יומת	אשר יתן שכבתו בבהמה	Lev 20,15
	מות יומתו	אשר תקרב אל-כל-בהמה ...	Lev 20,16
	באש ישרפו	אשר יקח את-אשה ואת-אמה זמה ...	Lev 20,14
	עונו ישא	אשר-יקח את-אחתו ... ונכרתו לעיני בני	Lev 20,17
	ערירים יהיו	אשר יקח את-אשת ...	Lev 20,21
	חטאם ישאו ערירים ימתו	אשר ישכב את-דדתו ...	Lev 20,20
	עמם	אשר-ישכב את-אשה ... ונכרתו שניהם מקרב	Lev 20,18
	עונם ישאו	...	Lev 20,19
→ Lev 18,23		שכב עס־כל-בהמה	Dt 27,21
→ Lev 18,8; Dt 23,1		שכב עס־אשת אביו	Dt 27,20
→ Lev 18,9		שכב עס־אחתו בת-אביו או בת-אמו	Dt 27,22
→ Lev 18,17		שכב עס־חתנתו	Dt 27,23

¹ Vgl. RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 263; BERGMANN-RINGGREN H., TSEVAT M., 1973, ThWAT I, Sp. 875.

² Vgl. Lv 18,17; 20,14, mit ganz anderer Formulierung.

e) *Sich hüten, irgendeinen Bund mit den Völkern zu schließen.*

Mit dem Bündnisverbot von Ex 34,12 und Dt 12,30 wird das angezielte Ausschließlichkeitsverhältnis kontextuell verankert, denn der „Bund mit den Bewohnern des Landes“ steht in Opposition zum Bund zwischen JHWH und Israel. Diese Warnung wird auf verschiedene Weise ausgedrückt: sich in acht nehmen, mit den Bewohnern des Landes einen Bund zu schließen (Ex 34,12) bzw. nicht hinter ihnen her in die Falle zu laufen (Dt 12,30).¹

	הַשְׁמַר לְךָ Gn 24,6	פְּתִיב אֶת־בְּנֵי שָׁמָּה
	הַשְׁמַר לְךָ Gn 31,24	פְּתִיבֵךְ עֲסִיעֵקֶב מִטּוֹב עֲדִירַע
	הַשְׁמַר לְךָ מִדָּבָר Gn 31,29	עֲסִיעֵקֶב מִטּוֹב עֲדִירַע
	הַשְׁמַר Ex 23,21	מִפְּנֵי וְשָׁמַע בְּקִלּוֹ אֶל־תִּמְרָם בּוֹ
	הַשְׁמַר לְךָ אֶל־תִּסָּף רְאוּת פָּנֶי Ex 10,28	
→ Ex 23,32.33; 34,15 ; Lev 19,4 Dt 7,2	הַשְׁמַר לְךָ Ex 34,12	פְּתִיבֵךְ בְּרִית לְיוֹשֵׁב
→ Dt 14,27	הַשְׁמַר לְךָ Dt 12,19	פְּתִיבֵךְ אֶת־הָלֹוִי
	הַשְׁמַר לְךָ Dt 12,30	פְּתִיבֵךְ אַחֲרֵיהֶם ...
→ Die Verbote im Bezug auf Götter	Dt 12,30b	וּפְתִיבֵךְ לֹא־הֵיחָם
→ Ex 20,16f; Lev 19,13f; Dt 5,20f...	הַשְׁמַר לְךָ Dt 15,9	פְּתִיבֵךְ דָּבָר עִם־לִבְכֶּךָ
→ Lev 13; 14	הַשְׁמַר בְּנִגְע־הִצְרַעַת לְשֹׁמֵר מֵאֵד Dt 24,8	
→ Ex 19,21f ; 24,2; 34,3	הַשְׁמַר לְכֶם עֲלֹת בְּהָר וְנִגַּע Ex 19,12	

3. Weitere Verbote der Torah

Es gibt in der Bibel viele weitere Verbote, die man der religiösen Sphäre der Bräuche, des Kultes (im Tempel oder Zuhause), der Selbstreinigung und dem Priester- und Prophetenamt etc. zuordnen, aber nicht unter die oben genannten Kategorien (Verbote in Verbindung zu Gott und zu den Menschen) einordnen kann.

3.1 - Die Verbote über die Riten

Die Frage, wie man Gott verehren soll, fällt zuerst in die Zuständigkeit der Priester. Der Priester sollte die Kinder Israel alle die Satzungen lehren, die JHWH durch Mose zu ihnen geredet hat (Lev 10,11). Er war der Bote JHWHs (Mal 2,7), er brachte die

¹ In Dt 12,30 wird in formaler Anknüpfung an 12,13 die Warnung aufgestellt, nicht aus Neugierde die kultischen Praktiken der ehemaligen Landesbewohner nachzuahmen und unversehens in ihrer Falle gefangen zu werden (vgl. 7, 16). Vgl. HEIDER G C., 1985, Cult, S. 174-203.

Opfergaben dar und segnete das Volk (Lev 9). Die Priester haben alle Gebote und Verbote über Opfer, Priesteramt, Kult, rituelles Essen, etc. in der Torah zusammengefasst. Sie legt dar, wie man den Dienst Gottes in richtiger Weise machen kann, wie man sich äußerlich und innerlich reinigt und wie man in der Familie in Verbindung mit Gott bleibt. Die Frage ist: Handelt es sich bei diesen Verboten um Weisungen, die über die drei ersten Verbote des Dekaloges hinausgehen oder haben sie ihren Sitz-im-Leben lediglich in der konkreten Organisation des Kultes in Israel und besonders im Tempel in Jerusalem? ¹

a) Die Verbote im Bezug auf das Heiligtum.

Gott ist der absolut Heilige des Volkes Israel, keiner kann sein Angesicht sehen (Ex 33,20.23) und man darf sich nicht gegen ihn auflehnen (מרד *rebellieren* Vetitiv Num 14,9). Alles, was ihn repräsentiert: Erscheinungsorte (Tempel, Zelt...), seine Vertreter (Priester, Propheten...) und Verbindungselemente (Opfer, Gebete...) sind heilig. Die Verbote mit dem Verb בא regeln in der Torah den Eingang ins Heiligtum. Als Verbot wird dieses Verb nur im Heiligtumsbereich benutzt: לא יבא-formuliert (Frau nach der Geburt des Kindes: Lev 12,4; Opfer: 17,9; Priester: 21,11.23; Mann mit zerquetschten Hoden: Dt 23,2; Bastard: 23,3; Ammoniter oder Moabiter: 23,4; unreiner Mann: 23,11; Nasiräer: Num 6,6). Nur in Dt ist es לא-חבא-formuliert (Mose: 1,37; Israel: 7,26; 23,19 Hi; 24,10) und nur einmal benutzt für Aaron in Lev 16,2 mit 3PS-Vetitiv.

Diese Verbote beschreiben einerseits das Verhalten im Bezug auf Gott und Heiligtum bzw. den Heiligtumsdienst. Das Verb קרב - prohibitiv (3PS bzw. 3PP) - ist auch typisch für das Heiligtum:² es verbietet, zum Altar hinzutreten לא יקרב (der Nachkommenschaft Aarons in Lev 21,17; den Mensch mit Gebrechen in Lev 21,18; den Fremden in Num 17,5; 18,4) bzw. לא-יקרבו (den Leviten in Num 18,3.22). Dasselbe Verb wird auch benutzt, um zu verbieten, sich einer Frau (auch einer Blutverwandten) anzunähern, um sich nicht zu verunreinigen (Lev 18, 6.14.19) und wird auch in Bezug auf Opfer verwendet (Lev 22,20.22.24.25). Das Verb עלה *aufsteigen* wird eher für das Heiligtum benutzt: Altar (Ex 20,26), Berg (Ex 24,2;34,3), Opfer in Hi (Ex 30,9; Dt 12,13) und in Qal (Lev 2,12 *Duft aufsteigen*; 19,19 *gehen*). Auch das Verb הלל *entweihen* (ut supra) muss in diesem Zusammenhang erwähnt werden: man wird nicht alle heilige Gegenstände des heiligen Volkes entweihen.³

Bei direkter Berührung (גע, 3PP) des Heiligen werden die Nicht-Geheiligten und Nicht-Leviten (Kehatiter Num 4,15 bzw. Korach Num 17,5) sterben. Mit dem gleichen Verb bezeichnet Mose den Berg als Begegnungs- bzw. Offenbarungsort – von der Heiligkeit des sich offenbarenden Gottes (Ex 19,13a). Darum verbietet er (Präventiv) in Ex 19,21, zum Herrn durchzubrechen; denn der, der den Befehl des Mose übertritt, wird nicht am Leben bleiben (19,13b). Dieser Befehl gilt sowohl für Menschen (עלה *austeigen*, Prohibitiv und ראה *sehen lassen* Vetitiv Ni) wie auch für Tiere (רעה *weiden* Vetitiv 34,3). Dabei wird hier regelrecht von einem Automatismus ausgegangen: wie beim

¹ Vgl. HOSSFELD F-L., 2000, Dekalog, S. 46-59.

² Nur der Befehl Gottes an Mose אל-תקרב הלא „Tritt nicht herzu“ (Ex 3,5) ist vetitiv ausgedrückt.

³ Es wird hier prohibitiv in 3P-formuliert. Nicht zu entweihen sind: die Gaben (Lev 22,15; Num 18,32), der Altar (Lev 21,23), die Nachkommenschaft (Lev 21,15) und ein Gelübde (Num 30,3).

Berührungsverbot im Garten Eden (in Gn 3,3)¹ zieht die Berührung des Berges Sinai den unbedingten Tod nach sich.² In Lev 12,4 geht es lediglich um eine einfache Berührung (נגע V. 4bα) und Annäherung (ביא V. 4bβ) an etwas Heiliges durch eine Frau kurz nach der Geburt eines Kindes. Das Thema Heiligtum und Todesgefahr erscheint in der Torah hauptsächlich als Warnung mit לא z.B. in Ex 28,35; Lev 10,9; Num 18,3 und mit כן in Lev 10,7.³

Der Begriff Heiligtum taucht nicht nur in Bezug auf den Tempel in Jerusalem auf, sondern auch in Bezug auf die verschiedenen Altäre im Land und die dort praktizierten Kulthandlungen. Dt 16,21-22 begründet das allgemeine Verbot: Du wirst überhaupt nichts neben dem Altar Gottes aufstellen (קים V. 22), keinen Malstein⁴ und keinen Ascheren-Baum pflanzen (נטע V. 21)⁵.

Schließlich finden sich einige Verben, die weitere Verbote im Heiligtumsbereich ausdrücken: כבה (*erlöschen* Lev 6,5.6), פדה (*auslösen* Lev 27,29; Num 18,17), נוף (*arbeiten* Lev 27,5), גלה (*entblößen* Ex 20,26), בנה (*Altar bauen*, Ex 20,25), מכר (*Banngut verkaufen* Lev 27,28), סור ([*Stangen des Heiligtums*] herausziehen).

Das Gottes Volk ist heilig, denn Gott wohnt mitten unter ihm, und darum verbietet Gott Bileam z.B. ihn zu verfluchen (לא תאמר אלהים לא תלך עמוהם לא תאמר אלהים לא תלך עמוהם) du wirst nicht mit gehen und das Volk verfluchen).

b) Die Verbote in Bezug auf Opfer.

Spezifisch zu Opferhandlungen findet man einige Verben: נתן *geben*⁶ ist prohibitiv ausgedrückt (Lev 5,11; 22,22; Num 5,15), synonym קרב *darbringen* (in 2PP Lev 22,20.22.24.25)⁷ und עשה *machen*, im Sinne ein Opfer vorbereiten (Lev 2,11; 22,24). Ein anderes gleichbedeutendes Wort von opfern ist זבח *schlachten, opfern* (Ex 23,18; Lev 17,7; Dt 17,1). Einige andere Verbe befinden sich unter dieser Gruppe: גאל (*auslösen* Lev 27,28.33), רצה *annehmen* (in Ni 3PS Lev 7,18; 19,7; 22,25), בדל (*abbrechen* Lev 1,17; 5,8;), מור (*tauschen* Lev 27,10.33), יצק (*gießen* im Opfer: Num 5,15; Öl als Heiliges Objekt Ex 30,32) oder ליג *liegen lassen* Ex 23,18; 34,25; Dt 16,4).

¹ Gn 3,3 gibt die Rede der Frau wider. Dabei wird ihr die Strenge der göttlichen Gebote bewusst (zwei Prohibitive [אכל *essen* und נגע *berühren*] und ein Präventiv [מות *sterben*] in 2PP). Angst ergreift von ihr Besitz. Dieser Vers ist eine Wiederholung von 2,17, die einen Prohibitiv (אכל in 2PS) und eine Folge in מות–Form enthält.

² Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 68.

³ Andere Bereiche vgl. Lev 19,20; Dt 17,6; 24,16; 33,6

⁴ Der Malstein oder die Mazzebe ist ein auf sakralem Gebiet aufrecht gestellter Stein, besonders neben einem Altar; vgl. Gn 28,10-19, vgl. weiter Gn 35,14.20.31.45.51-52. Vgl. NIELSEN E., 1995, Deuteronomium, S. 183.

⁵ Die Ascheren-Polemik kommt häufig im AT vor, Jes 17,8; 27,9; Mi 5,13; Ex 34,13; Ri 6,25f; 1Kön 14,15; 16,33; 2Kön 17,10; 18,4; 21,3.7; 23,14, vgl. Dt 7,5 und 12,3.

⁶ Das Verb נתן als Verbot in der Torah hat die Bedeutung von *geben, schenken* oder *anbringen* (Lev 19,28; 23,37; Dt 7,3; auch *beiwohnen* Lev 18,20; Dt 23,25). In Verbindung mit einer Gottheit oder im „Opferbereich“ bedeutet נתן: einer Gottheit etwas darbringen (z.B. Molek Lev 18,21).

⁷ Ut supra.

c) *Die Verbote zum Kult.*

Das Volk Israel ist Eigentum Gottes, die Israeliten sollen die Riten ihrer Nachbarn nicht praktizieren (עשה Dt 12,4.8.31);¹ alle heidnischen Bräuche sind in Israel verboten, die in Lev 19,26-29.31 zusammengefasst sind.

Den Israeliten ist verboten, *in Zusammenhang mit Blut* (על-הדם) *eine Mahlzeit zu halten* (אכל V. 26a)². Die folgenden Verbote sind als Kurzprohibitive formuliert; sie verbieten die Ausübung zweier mantischer Praktiken: נחש (Pi.) *wahrsagen* bzw. *Vorzeichen suchen/deuten* (V. 26bα) und ענן (Po) *wahrsagen* bzw. *Zeichen suchen/ deuten* (V. 26bβ).³ V. 27a verbietet, sich den „Rand“ des Haares rundum zu stutzen (נקי Hi). Der parallele V. 27b untersagt entsprechend, den Rand des Bartes zu „verderben“ (שחת Hi). V. 28a nennt weitere heidnische Riten: er verbietet das Einritzen des Körpers in der Trauer um einen Toten (*Ihr werdet um eines Toten willen eurem Leib keine Einschnitte geben* נתן); seine Parallele in Dt 14,1 bringt einen kleinen Unterschied mit: *Ihr werdet euch um eines Toten willen keine Schnittwunden beibringen* (גדר Hitpo) *und keine Glatzen zwischen den Augen scheren* (שיים).⁴ V. 28b untersagt parallel dazu, sich zu tätowieren (*und ihr dürft euch keine [körperliche] Zeichen geben* נתן).⁵ Das Auffällige an der Formulierung von V. 29 ist die kultische Qualifizierung der Prostituierung einer Tochter als ihre Entweihung (הלל Pi.), wie auch ein direktes sexuelles Verhältnis des Vaters zu seiner Tochter (ut infra).⁶ Dt 23,18 drückt auch dieses Verbot aus: „*Keine von den Töchtern Israels darf Kultprostituierte werden, und keiner von den Söhnen Israels darf Kultprostituierte werden*“. Lev 19,31α.β schließt die Thematik der Trauerbrauchverbote ab durch das vetitivformulierte Doppelverbot, das das Aufsuchen (פנה) und Befragen (בקש) von „Toten- und Wahrsagegeistern“ untersagt.

d) *Die Verbote bezüglich des Priester- und Prophetenamtes.*

Dt 12,19; 14,27 konzentriert sich besonders auf die die Versorgung der Leviten. 14,27 geht es – wie der entsprechende Zusatz 12,19 – um die Beschreibung der kultischen Mahlzeit der Leviten.⁷ Sie sind berechtigt, ihren Anteil an den Opfergaben des Zentralheiligtums zu beanspruchen (18,1-5), und deshalb werden ihre Rechte auch im

¹ Zum Thema Israel und Völker, siehe BLOCH J S., u. a., 1922, Völker; BLOCH J S., 1927, nations.

² Zu beachten ist allerdings, dass V. 26a nicht im Kontext der Blutvorschriften von 17,10-14 steht; es ist keine Wiederholung des Verbotes, Blut zu genießen (vgl. 17,12 לא-תאכל דם), sondern ist „eine Anspielung auf einen heidnischen Brauch (vgl. Ez 33,25 und 1Sam 14,32-35), bei dem Blut in eine Grube gegossen wurde und die Menschen sich darum versammelten, um die Zukunft zu lesen.“ FRANKEL Z., 2001, Leviticus, S. 196; vgl. auch RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 210-211.

³ Vgl. Mi 5,11; Jes 2,6.

⁴ Vgl. LEWIS T J., 1989, Cults, S. 100-102; vgl. NIELSEN E., 1995, Deuteronomium, S. 151.

⁵ Alle diese Bestimmungen und Handlungen gehören zu den Trauerritten und Traubräuchen der Heiden. Vgl. KUTSCH E., 1965, Trauerbräuche, S. 26.

⁶ Die beiden Konsekutivsätze in V. 29bα und V. 29bβ fallen auf, weil sie auf die Folgen dieser Form von Prostituierung durch den eigenen Vater hinweisen. Vgl. RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 114-115.

⁷ Den V. 29α unterbricht der Satz „denn sie haben nicht wie du Landanteil und Erbbesitz“. Er stört die Reihe „die Leviten, die Fremden, die Waisen und die Witwen“, die in dieser Gestalt später in Dt 26,12 zitiert werden. Vgl. DAHMEN U., 1996, Leviten, S. 81.

Zusammenhang mit den Zehntabgaben 14,27 (vgl. 12,19) eingeschränkt.¹ 12,17 verbietet, diese Zehntabgaben in ihren Stadtbereichen zu essen. Der Stamm Levi ist vom Heeresdienst befreit, weil seine Männer den Dienst am Heiligtum und an den heiligen Geräten zu versehen haben. Darum verbietet Num 1,49 unter den Israeliten, den Stamm Levi zu mustern (פקד V 49a) und zu zählen (נשא V 49b). Er bleibt das Eigentum JHWHs.

In diesem Zusammenhang finden sich weitere Verbote mit den Verben חיה *sein* (Lev Ex 34,12 in Präventivmodus; Lev 16,17; Num 18,20 in 2PS-Stil; Dt 18,1.2), חלל *entweihen* (Lev 22,15; Num 18,32; 30,3) בוא (ut supra). Dieses Verb steht in Zusammenhang mit den Sondergut-Verben פרץ *eintreten* (Lev 19,22.24), נגש *nähern* (Ex 24,2; Lev 21,21.23; vgl. Ex 19,15), קרב *nähern* (Lev 21,17; Num 18,4; vgl. Ex 3,5: Mose darf sich nicht dem Dornbusch nähern) und עלה (Ex 33,15; Num 14,42; Lev 19,19; Dt 1,42; vgl. Ex 20,26; 30,9; Lev 2,12; Dt 12,13). Das Verb יצא *sich entfernen, verlassen* (Lev 10,7; 8,33; 21,12) ist auch in anderen Bereichen zu finden (z.B. Ex 12,22.46; 16,29; 21,7; Lev 25,30).

Charakteristisch für das Priesteramt sind folgende Verben: שתה *trinken* (Lev 10,9; Num 6,3; vgl. V. 4),² נחל *besitzen* (Num 18,20.23.24), das Paar-Verb פרע *herunterhängen* [Haar] und פרם *zerreißen* [Kleider] (Lev 10,6; 21,10), טמא *verunreinigen* (Lev 21,1.4.11 in Hit; Num 6,7 in Qal).

Typisch für das Dt sind Verbote gegen einen falschen Propheten: er soll unbedingt sterben (13,6) auf sie nicht hören (שמע 13,4.9), nicht nachgeben (אבה 13,9a), kein Mitleid aufsteigen lassen (חוס 13,9b), keine Nachsicht kennen (חמל 13,9c) und nicht vertuschen (כסה 13,9d).

e) Die Verbote über das Essen.

Alle Speisen in der Bibel müssen *koscher* (כשר) sein, wörtlich: *rein* bzw. *tauglich*. Typisch ist das Essen nach bestimmten Reinheitsgesetzen.³ Das Essensverbot mit dem Verb אכל hat viele Belege in der Torah: Prohibitiv 2PS-formuliert (Gn 2,17; 3,17; Dt 12,16.23.24.25; 14,3.21; 15,23; 16,3), in 2PP (Gn 3,1.3; 9,4; Ex 12,20.48; 22,30; Lev 3,17; 7,23.24.26; 11,4.8.11.42.43.44; 14,7; 17,14; 19,26; 20,25; 23,14; Dt 12,16; 14,7.8.10.12.21) in 2PS (Ex 12,45.48; 29,33.34; 13,3.7; 21,28; Lev 6,16.23; 7,19; 11,41.47; 17,12; 19,23; 22,4.6.8.10.12.13; Num 6,3.4; Dt 16,4) und in 3PP (Lev 11,13; Dt 14,19). Jussiv 2PS-formuliert (Ex 12,9; Lev 11,43). Präventiv 2PS (Dt 8,12). Inhaltlich geht es um Blutgenießen (Gn 9,4; Lev 3,17; 7,26; 17,12.14; 19,26; Dt 12,16-25), um den Baum der Erkenntnis (Gn 2,17; 3,1.3.17), um Fett (Lev 7,23.24), um Tiere (Lev 11,4.13.41.42.47; 22,8; Dt 14,7.8.12.21), um Fleisch (Ex 21,28; 22,30; Lev 7,19; 11,8; 11,11; Dt 14,10), um Heiliges und Opfer (Ex 12,9.20.45; 13,3.7; 29,33; Lev 6,16.23; 22,4.10; Num 6,3.4). Neben dem Verb אכל gibt es andere Verben, die denselben Befehl ausdrücken: ראה *sehen* (Dt 16,4) und sein Synonym מצא *finden* (Ni

¹ VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 309.

² Durch das strikte Verbot אל-חשת wird anscheinend das zeitliche Nasiräergelübde verschärft: Nicht nur alkoholische Getränke, sondern schon der Genuss von Trauben bricht das Gelübde.

³ Die jüdischen Speisegesetze sind religionsgesetzliche Vorschriften für die Zubereitung und den Genuss von Speisen und Getränken. Vgl. Ex 23,19; Lev 11; Lev 17,11; Dt 12,23; 14,3-21

Befinden Ex 12,19;), נגע *berühren* (Lev 11,8; Dt 14,8), שקץ *sich selbst Gräuel machen* (Pi Lev 11,42.43.47; 20,25) und sein Synonyme טמא *sich verunreinigen* (Hit Lev 11,43.44).

Beim Paschamahl-Essen dürfen die Teilnehmer dieses nicht aufteilen und die Stücke mit heim nehmen (יצא *Hi draußen bringen* 12,22.46)¹, sondern müssen es gemeinsam in einem Haus essen und die Skelettteile am Morgen verbrennen, man sollte sie nicht zerbrechen (Ex 12,46b; Num 9,12aß). Auch wird nichts davon bis zum Morgen übriggelassen werden (שאר *Hi Num 9,12 bzw. יתר Hi Ex 12,10*; beim Mannaverzehr 16,19; auch bei der Opferhandlung Lev 22,30). Lev 7,15 benutzt eher das Verb נזח (liegenlassen) im Fall vom Dank- und Freudenopfer.

3.2 - Übrige Verbote

Unter dieser Gruppe werden alle anderen Verbote in der Torah, die nicht in die oben genannten Kategorien eingeführt werden können, gesammelt.

a) Gott nicht fürchten.

Allgemein löst JHWHs Eingreifen für sein Volk in der Bibel Furcht aus (Ps 9,21; 67,8; vgl. Jes 19,16; 25,3; 41,5.23; Hab 3,2; Zach 9,5); insbesondere flößt die Errettung Israels aus Ägypten den Völkern Angst und Schrecken ein (Ex 15,14-16; vgl. Dt 26,8; Jer 32,21 Mi 7,15f), so sehr, dass die bloße Erinnerung an JHWH die Philister erschauern lässt (1Sam 4,7f). Für Israel ist es Grund, JHWH zu fürchten (Ex 14,31), d. h. ihm zu vertrauen und zu glauben.² Die folgenden Befehle sind wirklich keine Verbote, sondern Gott beruhigt den Adressaten, keine Angst zu haben. Diese Beruhigungen sind als Verbot formuliert: אל-חירא „Fürchte dich nicht“ (Vgl. Gn 43,23; 50,19.21 1Sam 23,17 2Sam 9,7; 2Kön 25,24 = Jer 40,9). Das Verb ירא (*fürchten, Angst haben*)³ - ohne Objekt, Prohibitiv oder Vetitiv - bringt die Ehre Gottes zum Ausdruck (Gn 15,1; 21,17; 26,24; 46,3; Ex 14,13; 20,20; vgl. auch Dt 31,8), die der Mensch respektieren soll. Mit Objekt drückt dieses Verb dagegen den Mut aus, den man im Krieg gegen die anderen Völker haben soll.⁴

Bei der ersten Erscheinung vor Abraham beruhigt Gott ihn mit dem Hinweis, keine Sorge um Nachkommenschaft zu haben, wenn er weg von seinem Land in das unbekannte Land geht (Gn 15,1). Er werde dort die vielflächige Nachkommenschaft

¹ In Ex 12,22 ist der Prohibitiv mit יצא in Qal *draußen gehen*; in Hip bedeutet er *draußen bringen*

² Vgl. FUCHS H F., 1991, Furcht.

³ Das Verb ירא bedeutet „jem./etwas fürchten, sich vor jem./etwas fürchten, (selten) sich fürchten, etwas zu tun“ (Ex 15,15f; Jes 7,2; 13,7f; Jer 6,24 (= 50,43); 49,24; Ez 7,17; 21,12; Nah 2,11; Hab 3,16; Ps 48, 6f; 55, 5f; Hi 4,14f. Mit dem Jussiv ist ירא in Gn 4-mal (in 2PS 15,1; 21,17; 26,24; 46,3) in Ex 2-mal in (2PP 14,13; 20,20) kein in Lv, 3-mal in Num (2PS 21,34 und 2-mal 2PP 14,9) und 4-mal in Dt (2PS 1,21; 3,2 und 2PP 20,3; 31,6) zu finden. Mit dem Prohibitiv befindet sich das Verb ירא nur in Dt (2PS 7,18; 20,1; 31,8 2PP 1,29; 3,22). Vgl. FUCHS, H F., 1982, *ThWAT III*, Sp. 870-893; vgl. GESENIUS W., 1915, Handwörterbuch, S. 314.

⁴ Alle Benutzungen des Verbs ירא in Bezug auf Gott sind im Jussiv. Nur Dt benutzt dieses Verb mit Prohibitiv (1,29; 3,22; 7,16; 20,1; 31,8) und mit Jussiv (Noten oben), um im Kriegsbereich die Leute zu ermutigen.

Israels begründen.¹ Das an Abraham ergehende Gotteswort ist ein stilisiertes Heilsorakel, bestehend aus dem Ermutigungsruf mit Anrede (אל־חִירָא אֲבֹרָם) und zwei Grundsätzen (שְׁכֹרֶךְ הָרֶבֶה מֵאֵד und אֲנִי מִן לֶךְ). Auch die in der Wüste wegen des nahen Todes ihres Sohnes hoffnungslose Hagar (Gn 21,17) ermutigt Gott mit demselben Heilsorakel אל־חִירָא, da er ihr Gott ist, dem man völlig vertrauen und ihn ehren soll. Gott war auch mit dem jungen Ismael, da er ein Nachkomme Abrahams war. Die Rede des „Engels Gottes“ beginnt (17b-18) hier mit einer Frage. Darauf folgt der Beruhigungsruf, begründet mit der Wiederholung des Satzes 17a: כִּי־שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל־קוֹל הַנֶּעֱר (denn Gott hat den Knaben dort schreien gehört), eine perfektische Heilszusage.

Nach der ersten Erscheinung in Gn 26,2-5, wo Gott Isaak befiehlt, nicht nach Ägypten hinunterzugehen (אל־חֲרֹד מִצְרִימָה), sondern in dem Land wohnen zu bleiben, das er ihm zuweist, empfängt Isaak nächtlich die Verheißung um Abrahams willen (V. 24)²: er ist der Erbe der Verheißung (בְּעֵבֶר אֲבֹרָם עֵבֶד). Hier taucht wieder die Form des Heilsorakels auf (אל־חִירָא wie Gn 15,1), wobei sich JHWH mit „ich bin der Gott deines Vaters Abraham“ (אֲנִי אֱלֹהֵי אֲבֹרָם אֲבִיךָ) offenbart.³ Nach einer kurzen Vorstellung (אֲנִי אֱלֹהֵי אֲבִיךָ) ermutigt Gott Jakob, keine Angst zu haben, nach Ägypten hinabzuziehen (אל־חִירָא מִרְדָּה מִצְרִימָה), denn zu einem großen Volk wird er ihn dort machen (Gn 46,3).

Die Vetitivform im Buch Gn deutet darauf hin, dass es noch kein Volk Israel gibt, sondern lediglich seine Urväter Abraham, Issak (Ismael) und Jakob, denen JHWH Gesprächspartner sein will. Dazu ist zu bemerken, dass Gott da noch keine Gesetze als Bundesinhalt gibt, sondern erst ein Volk der Verheißung vorbereitet. Die Vetitive (nicht zu fürchten) sind lediglich zu verstehen als Beruhigungen wegen der Erscheinung des Herrn.

Das Buch Exodus wechselt bei dieser Empfehlung, keine Angst zu haben, den Adressaten (das Volk Israel, 2PS).⁴ Mose, „Mund Gottes“, beruhigt das Volk, sich nicht zu fürchten (14,13 und 20,20 אל־חִירָא, 2PP). Der Durchzug durch das Meer wird in 14,13 mit keinem Wort angedeutet. Darum beruhigt Mose das Volk mit der Andeutung des nun unmittelbar bevorstehenden Eingreifen JHWHs (אל־חִירָא). Gott wird alles allein tun, das Volk soll ruhig stehen bleiben und die Szene (die Rettung) beobachten (הִתְיַצְבוּ וּרְאוּ אֶת־יְשׁוּעַת יְהוָה, V.13aß).

„Die Reaktion des Volkes in der Bitte, dass Mose und nicht Gott mit ihnen reden solle (Ex 20,19), ergibt sich aus dem Verständnis, dass die direkte Rede Gottes jegliche Distanz überwindet...“.⁵ Das Volk lässt durch diese Bitte die Bewährung seiner Gottesfurcht erkennen. Mose übernimmt die Vermittlung zwischen Gott und dem Volk durch dieselbe Beruhigungsrede (20,20), die als Begründung für den Zuspruch

¹ Vgl. BÖTTRICH C., EGO B., EISSLER F., 2009, Abraham, S. 11-13.

² Der V. 24bα hat die Form des Heilsorakels wie Gn 15,1, wobei sich JHWH als „der Gott deines Vaters Abraham“ offenbart und der V. 24bβ verbindet die Segens- mit der Mehrungsverheißung wie Gn 12,2; 17, 16; Dt 7,13.

³ Vgl. JÖRG J., 1965, Theophanie; HAMORI, E J., 2008, gods, S. 1-13;

⁴ JHWH bleibt für immer der Leiter und Gott Israels. Er redet mit seiner Gemeinde Israel und schließt mit ihm einen Bund. Vgl. HULST A., 1951, Israel, S. 65-106, bes. 72f. Vgl. SCHREINER J., 1988, Gebote, S. 29-35.

⁵ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 129.

„אל-תירא“ den schwer zu verstehenden „Hinweis auf ein Prüfen Gottes“ enthält (לבעבור נסות).¹ Dem Kontext nach wird das Verb ירא auch benutzt, als Josua als Nachfolger Moses (Dt 31,8) bestellt wird. Als Mose die Führung des Volkes aufgegeben und Josua als seinen Nachfolger bestellt hatte, beruhigt er ihn durch drei Verheißungen (יהיה עמך לא ירפך ולא יעזובך); dann ermutigte er ihn durch zwei synonyme Sätzen (לא תירא² und ולא תחת).³

Die Begegnung mit Gott, die Gegenwart seiner Heiligkeit, gilt nach vielfach bezeugter Auffassung des AT als für den Menschen gefährlich, ja todbringend.⁴ (Todes-)Furcht ist daher die natürliche Reaktion des Menschen, dem das Widerfahrnis göttlicher Offenbarung in Theophanie, Traum oder Vision zuteil wird. Dies zeigt in letzter Konsequenz Ex 3,6: Mose verhüllt sein Gesicht, „denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen.“ Furcht vor dem todbringenden Anblick der Gottheit beinhaltet hier zugleich Furcht vor dem Numinosen, insofern es als gefahrbringend erkannt wird.⁵

In Dt 4,10 u. ä. bedeutet Gottes-Furcht in der speziellen Ausprägung „JHWH fürchten“ ausschließlich die Verehrung JHWHs, die sich in Treue zum Bundesgott und in Beobachtung der Bundessatzung vollzieht (vgl. Jos 4,24; 24,14; Ri 6,10; 1Sam 12,14.24; 1Kön 8,40.43; 2Chr 6,31.33; 2Kön 17). Dabei ist die Gebotsbeachtung Ausdruck der Bundestreue (Dt 6,4f). Nach 5,29 ist es Sache des Herzens, JHWH zu „fürchten“; nach 6,2, ihn zu „lieben“. Dabei bedeutet „Herz“ keine Gefühlssache, sondern bewusste Entscheidung des Menschen zur Bundestreue.⁶

b) Die Verbote im Bezug auf die Landnahme.

Der Kampf für die Landnahme erscheint in der Torah als der einzige Weg der Eroberung des Landes durch JHWH. Die Landabgabe wird auf eine für das Dt typische Weise (vgl. Dt 1,8) als Zusammenarbeit (cooperatio) von Gott und Israel dargestellt.⁷ An sich hätten die Nachrichten über die Größe des Gegners kein Grund zum Verzagen sein müssen, denn in diesem Krieg ist für den Erfolg nicht die eigene Stärke ausschlaggebend, vielmehr die menschliche Schwäche, die JHWHs souveräne Macht umso deutlicher macht (vgl. Ri 7,2-8; 1Sam 14,6; 17,45.47).

Mose ermuntert das ängstliche Volk zur Furchtlosigkeit mit dem Ausdruck, nicht zu erschrecken, bzw. zurückzuweichen (ערץ Dt 1,29; 7,21; 20,3; 31,6 und weiter; Jos 1,9)⁸. Alle heidnischen Völker des Landes sind schonungslos zu vernichten: man soll kein

¹ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 130.

² In Dt begleitet und verstärkt das Verb חרת (ängsten) in Nip Imp sein Synonyme ירא einmal als Prohibitiv (31,8) und einmal als Jussiv (1,21)

³ Vgl. NIELSEN E., 1995, Deuteronomium, S. 273-278.

⁴ Gn 16,13; 32,31; Ex 19,21; 24,10f; Ri 6,22f; 13,22; 1Sam 6,19; 1Kön 19,13; Jes 6,5; vor allem Ex 33,18f; Vom Hören der Stimme Gottes: Ex 20,19; Dt 4,33; 5,23f.

⁵ Vgl. FUCHS, H. F., 1982, *ThWAT III*, Sp. 880.

⁶ FUCHS H. F., 1982, *ThWAT III*, Sp. 715.

⁷ JHWH „führt“ sein Volk in das Land „hinein“, in das es selber „hineingeht“ (Dt 7,1) und JHWH „liefert“ die Völker des Landes „aus“, aber Israel hat sie selber zu „schlagen“ (V. 7,2a) und „sie nicht zu verschonen“. JHWH wohnt in Israels Mitte (vgl. Dt 1,42; 6,15; 31,17; Jos 3,10).

⁸ Dieses Verb befindet sich Prohibitiv in 1,29; 7,21 (Kriegspredigt in Sing.) und vetitiv in 20,3; 31,6.

Mitleid mit ihnen aufsteigen lassen (חוס Dt 7,16; 13,9; 19,13.21; 25,12).¹ Israel dürfte gelegentlich Kriege mit Vernichtung von möglicher Kriegsbeute zu Ehren JHWHs geführt haben:² Aus den Städten der Völker, die der Herr Israel als Erbbesitz gibt, darf nichts, was Atem hat, am Leben gelassen werden (חיה Pi). Für immer sollen diese Städte Schutthügel bleiben und nie wieder aufgebaut werden (בנה Ni).

Dt 20,3 formuliert den Inhalt der Ansprache Moses mit der längsten Reihe von Vetitiven, die zur Furchtlosigkeit mahnen: „*Verliert nicht den Mut*“ (אל-יירך לבבכם) ³ *fürchtet euch nicht* (אל-חירא) ⁴ *geratet nicht durcheinander* (ואל-תחפזו) und *weicht nicht erschreckt zurück* (ואל-תערצו). So zusammengefasst macht Mose in der Kriegspredigt dem Volk Mut. Mit einigen Völkern soll Israel keinen Kampf beginn (גרה Hit Dt 2,5.9.19) bzw. ihnen feindlich begegnen (ציר 2,19),⁴ weil deren Besitzrecht unantastbar ist.

Num 14,42 und Dt 1,42 drücken dasselbe Verbot weiter aus: In Dt 1,42 verbietet JHWH – nicht wie in Num 14,42 – ausdrücklich das „Hinausziehen“ (עלה mit der Warnung „*dass ihr nicht geschlagen werdet*“ [ולא תנפון] Ni *vor euren Feinden*“). Noch vor kurzem wäre die richtige Zeit dazu gewesen (V. 26), aber jetzt würde es zur Unzeit geschehen; denn JHWH werde nicht „in der Mitte“ Israels sein, was jedoch unabdingbare Voraussetzung für einen erfolgreichen Krieg wäre (vgl. Ex 17,7; Dt 7,21; 31,17; Jos 3,10).⁵

c) Das Heilige Land nicht verunreinigen.

Das Exodusbuch sieht das Heilige Land als „ein schönes, weites Land, in dem Milch und Honig fließen“ (3,8), denn Gott es ist, der dem Volk Überleben und Wohlergehen in diesem verheißenen Land zusichert. Er sichert ihm zu, es werde ein Land sein, in dem keine unfruchtbare und kinderlose Frau geben wird (הייה), ein fruchtbares Land, das niemand während der Wallfahrt begehren soll (34,24). Lev begründet theologisch alle Forderungen mit dem im Exodusbekenntnis verankerten Hinweis, dass das Land JHWH persönlich gehört und die Israeliten entsprechend „nur“ „Fremde und Beiwohner“ bei ihm sind (V. 23abß), was eine unbeschränkte Verfügung über das Land durch andere verhindert. Grundstücke sollen nur zur Nutzung und nicht zum Verkauf (מכר V. 23.34) zur Verfügung stehen, und das nur für einen bestimmten Zeitraum (Jobeljahrinstitution).⁶

Das Buch Numeri dagegen schützt den Wert des Landes nach dem Prinzip, dass Gott selbst das Land verteilt hat und dass der Landbesitz eines Stammes unbedingt so erhalten bleiben muss. Der Erbbesitz darf nicht von einem Stamm auf einen andern

¹ Alle diese Verbote sind Prohibitiv 3PS-formuliert.

² „Die Tabuisierung von Kriegsgegnern und Kriegsbeute, um sie die Gottheit zu weihen und zu vernichten, war ein in der ganzen antiken Welt verbreiteter Brauch.“ BRAULIK, G., 2000, Deuteronomium, S. 148.

³ רכך und ירא befinden sich auch zusammen in Jes 7,4 aber in umgekehrter Reihenfolge.

⁴ Edomiter, „Söhne Esaus“ sind Israels „Brüder“ (vgl. 23,8; Am 1,11; Obd 10,12; Mal 1,2), wie auch die Moabiter (2,9) und Ammoniter (2,19).

⁵ Vgl. VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 43.

⁶ Vgl. RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 362.

übergehen (סבב 36,7.9) – denn jeder Israelit soll fest mit dem Erbbesitz seines Stammes verbunden bleiben. Ein weiteres Prinzip ist das Verbot der Entweihung bzw. der Verunreinigung des Landes, z.B. durch einen Mord. Nach Num 35,33 belastet (חנה entweiht) ein Mord nicht nur eine Person, eine Familie, einen Clan oder eine Stadt, sondern das ganze Siedlungsland. Die Belastung durch einen Mord hat hier also alttestamentlich die unendliche Reichweite. In Num 35,34 wird verboten, dass die Israeliten das Land durch einen ungesühnten Mord in den Zustand kultischer Unreinheit versetzen (טמא Pi *unreinigen*).¹

Dt 21,23 betont in diesem Sinn weiter, dass der Acker nicht durch einen auf dem Boden liegenden Leichnam verunreinigt werden wird. Nach Dt 19,10 bedeutet unschuldig vergossenes Blut (שפיך Ni) - noch mehr als in Num 35,33 - ein abgrundtiefes Verbrechen. Dt regelt auch praktische alltägliche Probleme des Zusammenwohnens im Land, wie Grenzverschiebungen (19,14), das Land nicht der Sünde verfallen lassen (24,4) usw.

d) Die Tiere nicht misshandeln.

Tierschutz ist nicht nur aus allgemeinem Mitgefühl notwendig, sondern in der Bibel auch mit der theologischen Idee verbunden, dass die Tiere Mitgeschöpfe sind. Um der Naturordnung zu entsprechen verbietet die Bibel z.B., dass man nicht zweierlei Arten von Vieh sich paaren lassen soll (רבע Hi *sich begatten lassen* Lev 19,19). Lev 22,28 bringt demgegenüber noch einen etwas anderen Akzent des Tierschutzes. Es verbietet, ein Jungtier und ein Muttertier von Rindern, Schafen oder Kleinvieh an ein und demselben Tag zu schlachten (שחט). Diese Verbindung von Mutter- und Jungtier kommt auch in Ex 23,19b; 34,26b und in Dt 14,21d² mit Prohibitiv zum Ausdruck vor. Da wird exemplarisch das Kochen eines Böckleins in der Milch seiner Mutter verboten.³ Ein ähnlicher Gedanke des Tierschutzes findet sich in Dt 22,6, wo Gott verbietet, einen Muttervogel zusammen mit den Jungen aus einem Nest herauszunehmen (לקח).

Dt enthält noch weitere Verbote zum Schutz von Tieren: Man wird nicht dem Ochsen, der da drischt, das Maul verbinden (חסם 25,4), auch wird man Ochse und Esel nicht zusammen vor den Pflug spannen (22,10). Auch darf kein Erstlingsstier arbeiten (עבד 15,19bα) und man darf es nicht scheren (גזי 15,19bβ).

Weiter finden sich in der Torah einige kleinere Verbotsgruppen: in Bezug auf den König (sechs Prohibitive Dt 17,16.17 mit 3-mal das Verb רבה *vermehrten*), auf Kleider (drei Prohibitive Dt 22,5.11 mit dem Verb לבש), auf Gewichte (Dt 25,13.14), auf Bäume (zwei Prohibitive Dt 20,19; 22,9). Und es finden sich einige kleine Verbote, die in keine Gruppe einordnen werden können.

¹ Ein Mörder muss getötet werden, damit das Land nicht verunreinigt wird. Siehe SEEBASS H., 2007, Numeri, S. 447-449 und GRÜNWALDT K., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 306f.

² Dt drückt dasselbe Verbot im Zusammenhang mit unreinem Essen aus. Siehe NIELSEN E., 1995, Deuteronomium, S. 154.

³ Vgl. KEEL O., 1980, Böcklein. Vgl. auch DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 191 gegen KEEL O., 1980, Böcklein.

Fazit des Kapitels

Am Ende dieses Kapitels, in dem wir die Verbote inhaltlich nebeneinander gestellt und verglichen haben, möchte ich diese Bemerkungen als Zusammenfassung darstellen:

- 1- Zuerst stellen wir in der Torah eine häufige Benutzung von direkt formulierten Verboten (Prohibitiven als Vetitiven und Präventiven) fest; in Bezug auf Gott oder auf Menschen. Die Mehrzahl dieser Prohibitiven befindet sich in den Gesetzesteilen der Torah.¹ Aber es gibt in der Torah auch eine große Zahl von indirekt formulierten Verboten in Bezug auf Gott wie auf Menschen. Sie treten auf in Form von Rechtssätzen, Mahnungen oder Warnungen, noch Tat-Folge-Bestimmungen oder Strafen. Diese indirekt formulierten Verbote geben uns Klarsicht für weitere Überlegungen, Verhärtungen oder Ergänzungen mancher einfachen Gebote und Verbote der Torah.
- 2- Man kann eine strenge Begrenzung zwischen Verbotsarten ziehen, aber es ist schwer, eine bestimmte Form mit einem bestimmten Inhalt oder Buch zu verbinden: Dieselben Inhalte können prohibitiv, vetitiv oder präventiv formuliert werden.
- 3- Man stellt fest, dass eine bestimmte Verbotsart nicht immer mit dem gleichen Stil oder der gleichen Redeweise verbunden ist.²
- 4- Am häufigsten wird Genus und Nummer der Personen (2PS, 2PP, 3PS, 3PP) in Dt und in Ex so unterschiedlich benutzt, dass man in vielen Verbotsreihen sogar unterschiedliche Genera und Numeri der Personen finden kann.
- 5- Vom Inhalt her ist zu beobachten, dass die Prohibitiven im Dekalog sehr kurz gefasst sind – im Vergleich zu anderen Verboten der Torah. Daraus könnte man in der Folge vermuten, dass der Dekalog eine Art Kern der mehr ins Detail gehenden anderen Verbote darstellt.
- 6- Die zum Teil schwer zu erklärenden Verbotsformen (לֹא-Jussiv, פֶּן-Präventiv, Mahn- und Warnformen) sind rechtlichen und weisheitlichen Bereichen bzw. wissenschaftlichen Kreisen zuzuordnen. Darum sind sie auch in Weisheitsbüchern und in Dt viel zu finden.³ In den Reden Mose in Dt ist die größte Zahl an Vetitiven, Präventiven und fast alle Mahn- und Warnformen der Torah – und damit die kleinste Zahl an Prohibitiven im Vergleich zu den anderen Büchern – zu finden.
- 7- Entgegen meiner anfänglichen Vermutung bin ich zu dem negativen Ergebnis gekommen: Es gibt keine Zusammenstimmung zwischen Inhalten und Formen der Verbote der Torah. Meine Erwartung wäre gewesen, dass alle vergleichbare Inhalte und alle Themen auch durch fast dieselbe Formulierung ausgedrückt werden, sodass wir eine Übereinstimmung in der Form bei den verschiedenen Verboten desselben Inhaltes

¹ Auf die 619 von uns in der Torah erzählten Verbote 528 sind Prohibitiven, 56 Vetitive und 35 Präventive. Lev benutzt 195 Prohibitiven, Dt 183, Ex 94 und Num 47.

² 22 Präventive von insgesamt 35 tauchen aus Dt auf und 9 aus Ex, wo die Rede Gottes durch Mose auch mehr eine Mahnrede ist. Die Vetitive folgen auch diesem Schema, aber besser aufgeteilt: auf 56 in der Torah sind 18 in Dt zu finden, 15 in Ex, 11 in Lev, 7 in Num und 5 in Gn.

³ Das Buch Dt benutzt mehr Mahn- und Warnausdrücke als Prohibitiven – im Vergleich zu anderen Büchern (insgesamt 18 Vetitive und 22 Präventive im Vergleich z.B. zu Ex 15 und 9; Lev 11 und 1; Num 7 und 1).

feststellen könnten: z.B. dass alle Verbote in Bezug auf das Thema Bilderverbot dieselbe Formulierung haben, zumindest in groben Zügen. Die Verbotsformen (direkte und indirekte Formulierungen) werden unterschiedlich benutzt. Eine gleiche Form von Vorboten desselben Themas ist anscheinend keine Priorität. Falls es so wäre, wäre daraus zu folgern, dass der Dekalog etwas Besonderes sei. Jetzt muss ich feststellen, dass der Dekalog zumindest der Form nach keine Besonderheit in der gesamten Torah ist.

8- Seine Form und sein Inhalt entsprechen mehr den weisheitlichen Mahn- und Warnreden. Die Bausteine der beiden Dekalogue werden durch die vorangestellten Gebote des religiösen Rechts einer tiefgreifenden familiären und weisheitlichen Mahnung-Dynamik unterworfen, die sich in der theologischen Interpretation der ganzen Torah wiederfindet. Die Prohibitive im Dekalog haben sicher nicht dieselbe Entstehung wie die Ganzheit der Prohibitive der Bibel. Es gibt davon so viele und über so verschiedenen Themen, dass die Prohibitive sicher nicht alle einen einzigen Ursprung haben können.

9- Die einzige förmale Besonderheit, die wir schon diagnostizieren können, ist, dass beide Dekalog-Fassungen prohibitiv in 2PS-Form ausgedrückt sind, also an beiden Stellen Gott selber spricht. Ansonsten ist der Dekalog der Form nach nichts Besonderes wie die ganze Torah.

Am Ende dieses Fazit haben wir festgestellt, dass der Dekalog der Form nach keine Besonderheit enthält, bleibt die Frage, wie kann man die (Kurz)Prohibitive des Dekalogs inhaltlich verstehen? Will der Dekalog trotz seiner einfachen Formulierung inhaltlich der Ausgangspunkt der ganzen Torah sein und seine Lehre allgemein verständlicher machen kann?

IV- DIE PROHIBITIVE DES DEKALOGS

Die ältesten Deutungen von Prohibitiven handeln vom Verhalten bei Gericht,¹ stellen strenge Verbote dar, die man überhaupt nicht übertreten darf. Die Prohibition-Partikel אֵל und die Vetitiv-Partikel לֹא finden sich in gleicher Weise in gesetzlichen, geschichtlichen und weisheitlichen Texten.² Der Prohibitiv aber hat besonders enge Verbindungen mit Mahnreden. Er ist wahrscheinlich vom Anfang an die einfachste und „unmodulierte“ Art, etwas zu verbieten oder zu fordern. Darum kommt er hauptsächlich in Dialogen, Gebeten, Gesetzen usw. vor, kurz in allen Bereichen.³ Für das alltägliche Leben und beim einfachen Gespräch wurden Verbote landläufig prohibitiv ausgedrückt, sei es in der Sippe oder der Familie, bei Gericht am Stadttor, oder auch in wissenschaftlichen Kreisen.

Im folgenden Teil geht es darum, herauszustellen, welche Besonderheit die Prohibitive des Dekaloges dem Inhalt nach bildet. Aufgabe ist hier zu wissen, ob der Dekalog eine Grundlage der gesamten Torah ist. Bilden die Prohibitive des Dekaloges die Bausteine der Torah oder hat jemand – wer auch immer es gewesen sein könnte – versucht, in den Prohibitiven des Dekaloges alle Gebote der Torah zusammenzufassen?

Der Sinai-Dekalog bildet innerhalb des sogenannten Bundesbuches (Ex 19-24) der Höhepunkt der Gottesoffenbarung: die Erteilung der Zehn Gebote durch JHWH. Trotzdem gibt es eine unlogische und unharmonische Fortsetzung in Ex 19,25 und Ex 20,1. Der Dekalog ist durch die Formulierung des Motivs der Ansprache JHWHs auf dem Berg mitten aus dem Feuer formuliert. Den Zusammenhang zwischen dem Dekalog und dem Gesetz des Deuteronomiums hat bereits LUTHER M. in seinen Annotationen zum Buch Deuteronomium beschrieben:

„Von dieser Stelle an wollen wir diese Auslegung, welche Moses über seinen Dekalog selbst verfasst hat (denn was ist, von dieser Stelle an [sc. Dt 6,1] das ganze übrige Buch anders als eine überaus reiche und zwar sehr klare Erklärung der zehn Gebote, wie wir sehen werden), in zwei Theile theilen. Der erste Theil soll die Erklärung der drei Gebote der ersten Tafel sein, welche fast bis zum zwanzigsten Capitel fortgeht; der zweite Theil aber die Erklärung der übrigen Gebote der zweiten Tafel bis zum Ende des Buches“⁴

Nach Crüsemann liegt der Unterschied zwischen dem Dekalog und allen folgenden Texten *„einzig und allein in der Direktheit der Gottesrede. Der Unterschied liegt im Modus, nicht im Inhalt“*.⁵ Inhaltlich gibt es für die Dekaloggesetze Entsprechungen in anderen Teilen der Torah. Das Auffällige hier ist das *Kommunikationsproblem*

¹ Vgl. Die Lehre des Amenemope in *TUAT*, Bd. III,2, S. 238f.243.249.

² In alten antiken Sprachen findet man in vielen Formen sehr breit gebraucht das Altaramäische אֵל (auch לֹא, oder אֵל und לֹא, in Qumrân אֵל), Ägyptisch *la*‘, assyrisch *lâ*. Die Negation-Partikel אֵל taucht auch (seltener) in älterer Form *ul* oder *u-ul* im Summerischen und Akkadischen auf. Schon Tuschratta, König von Mitanni benutzt in seinem Brief an Amenophis III, Num 1, Zeile 15-20, ganz unterschiedlich *la* und *ul*. Vgl. KNUDTZON J.A., 1975, *El-Amarna-Tafeln*, S. 133. Im Äthiopischen benutzt man *albo* nur im Sinne auf (*er soll doch nicht*). Aber פֶּן in diesen älteren Sprachen ist mit dem Hebräischen פֶּנִּי (פֶּנִּי oder פֶּנִּי) zu verbinden. Als Partikel erscheint פֶּן später mit dem Aramäischen und Hebräischen.

³ Vgl. BROWN F., DRIVER R.S., BRIGGS C., 1996, *Lexicon*, §§ “אֵל” und “לֹא”.

⁴ LUTHER M., 1525, “Deuteronomium, S. 1422.

⁵ CRÜSEMAN F., 1997, *Torah*, S. 411.

zwischen Gott und seinem Volk. Das Volk wünscht den Abbruch der direkten Rede Gottes und lässt Mose die Mittlerstellung für weitere Gebote Gottes übernehmen. Von da an ergehen die Gesetze von Gott an Mose und erst durch ihn übermittelt an das Volk.

Unser Interesse richtet sich im Folgenden darauf, wo die Prohibitive des Dekaloges inhaltlich bei den Verboten der Torah auftauchen, damit wir die inhaltliche Besonderheit jedes Prohibitivs darstellen können. Der Dekalog zeigt sich manchmal als Synthese der in den Gesetzen z.B. in Dt 12-26 und im „Bundesbuch“ (Ex 19-40), also der Torah nachgezeichneten Geschichte des Rechts, und manchmal als ihre Quelle. Der Dekalog scheint umgekehrt seinerseits wieder die Strukturierung der Gesetze in der Torah, z.B. Ex 19-40; Dt 12-25, beeinflusst zu haben.¹ Auffallend ist jedenfalls, dass es eine starke inhaltliche Verbindung zwischen dem Dekalog und der ganzen Torah gibt. Beide verbinden auf ihre Weise die Geschichte Israels, den Glauben und die Gesetze Gottes. Dabei beinhalten die Prohibitive des Dekaloges einen großen Teil der Gesetze der Torah.

Die Begründung für die genannte Annahme, der Dekalog sei das Grundgesetz der ganzen Torah soll in zwei klassischen Schritten erfolgen.

Der erste Schritt ist, den Sinn der Prohibitive des Dekaloges und die verschiedenen Prohibitivarten im Dekalog, die mit dem Verständnis des Dekaloges zusammenhängen, zu erläutern. Dann kann – in einem zweiten Schritt – die Besonderheit jedes einzelnen Prohibitiv des Dekaloges herausgestellt und der Charakter des Dekaloges als Grundlage anderer Verbote der Torah akzentuiert werden.

1- Die verschiedenen Prohibitivarten im Dekalog

Die Länge der Prohibitivsätze kann unterschiedlich sein. Einige Prohibitive sind mit reflexivem (Ex 20,3.4; Dt 16,4.21.22; 25,13.14), andere mit präpositionalem Element formuliert (Ex 20,16; 23,1b.2a.2b.7a; Lev 18.19a.20a; 19,19b; Dt 15,19b α), wieder andere mit Dativobjekten (Ex 20,5a; Lev 18,21b.23a; Dt 18,1; 23,20.21) oder mit Personalpronomen-Suffix als Objekt (Ex 20,5b α). Solche, in denen das Objekt der Handlung mit einem einzigen Nomen ausreichend bezeichnet ist, sind selten, vgl. Ex 22,20a.27a; 23,8a.9a; Dt 16,19ab α ; 23,8a α .b α ; Lev 19,13a α .

Die verschiedenen Ergänzungen zum Objektnomen sind von Fall zu Fall durchaus zur Klärung des Sachverhaltes notwendig; genitivische (vgl. Ex 20,7a.8.17a.17b; 23,6; 34,17), präpositionale Ergänzungen (vgl. Ex 22,27b), Attribute und Appositionen (vgl. Ex 23,1a; Dt 24,14a) usw. kommen vor. Ergänzungen können natürlich auch zum Verbotssatz als Ganzem treten, z.B. präpositionale Ausdrücke, die sich nicht nur auf das Objekt beziehen (Vgl. Ex 20,8; 23,1b.3.6.18a.19b; Lev 19,9a.12a.14a β .15a α .17a; Dt 23,16a; 25,4). Fast alle dieser Objektarten sind im Dekalog verwendet, nur eine kleine Reihe von drei Kurzprohibitiven ist objektilos ausgedrückt.²

¹ OTTO E., 2012, Deuteronomium, S. 691-692, wie Luther M. (1525, „Deuteronomium, S. 1422), begrenzt sich auf die dtr Interpretation des Dekaloges.

² Siehe z.B. ihre Benutzung im Alten Orient Vgl. KTU; CIS; AOT und ANET.

Es stellt sich die Frage, ob nicht in den kürzesten Geboten etwa der Text auch verkürzt worden sein könnte, um verschiedenes hineininterpretieren zu können.¹ Dazu ist zu sagen, dass die Kurzprohibitive, die im Dekalog vorkommen, nicht unbedingt ein Objekt brauchen. Sie sind dem Inhalt nach auch so ganz allgemein verständlich. Aber darauf gilt es noch genauer einzugehen.

1.1- Die לא יהיה-Formulierung

In seinem Kommentar zu Ex 19-40 hat DOHMEN über das erste Verbot des Dekalogs geschrieben: „Zum einen ist die abstrakte Formulierung (besonders durch das allgemeine Verb היה „sein“) zu beachten, die auf eine längere Entwicklung und Reflexion der zugrunde liegenden Forderung schließen lässt, ...“.² Diese Formulierung ist repräsentativ für eine bestimmte Verbotsart der Bibel³ in der Form לא + Verb היה + Konjunktion (ו, כ, ל ...) + Personal Pronomen oder Substantiv.⁴ Dies am Anfang des Dekalogs aber ist eine recht ungewöhnliche Formulierung.

Die Verbotsformulierung in 3PS- bzw. in 3PP-Formulierung ist in der Bibel sehr vereinzelt zu finden, aber die Formulierung לא יהיה und vergleichbare sind noch seltener in der Torah.⁵ Diese Formulierung stammt wahrscheinlich vom Vertragsabschluss zwischen Menschen oder vom persönlichen Beschluss oder Schwur, dass etwas nicht (mehr oder nie wieder) sein oder gemacht werden soll. Die Formulierung besteht aus: Substantiv + לא + Verb היה in Imp (+ עוד [nicht mehr] oder כן [nie wieder]). Die positive Form – das Verb היה in Imp ohne לא – ist besonders in der Torah verbreitet.⁶ Die Prohibition in der Formulierung לא יהיה wird ein Verbot, wenn die Entscheidung mit Personalpronomen verbunden ist: Es wird nicht für dich (oder ihn...) sein; das heißt, du wirst oder darfst (er wird oder darf) nicht... haben.

Vielleicht stammt diese seltsame Formulierung auch aus der Rede von Propheten als Repräsentanten Gottes, die an der Stelle Gottes redeten.⁷ Denn es gibt viele Belege für

¹ HORST F., 1958, Dekalog, S. 69-71, hat schon auf dieses Argument gewarnt besonders auf Seite 70.

² DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 105.

³ Diese besondere Form finden wir auch häufig in Ugaritischen: ênu/a-na bihū (*es ist nicht denn auf ihn*) oder ênu/a lahū (*es ist nicht zu ihm*).

⁴ In der Bibel findet man keine Formulierung mit dem Vetitiv (אל יהיה-לך), weil der Vetitiv nicht zu diesem Ton-Stil oder Sprachgebrauch passt. Denn der Vetitiv drückt einen mahnenden und paränetischen Appell aus. Nur Ex 34,12 (zweiter Nebensatz von לך השמר; Dt 15,9; Ps 26,5 benutzt diese Formulierung mit dem Präventiv (פן יהיה חכם בעיניי).

⁵ Ex 12,13; 16,26; 30,12; Lev 16,17; 22,21; Num 1,53; 8,19; 14,43; 17,5; Dt 7,14; 11,17; 15,4; 18,1.2.22; 22,5; 23,11.18.23; 25,13.14; 28,65; 31,8.

⁶ Gn 1,29; 2,5; 9,2,3; 9,25; 18,18; 27,30; 36,11; 44,10.17; 48,19; Ex 4,16; 7,1; 12,5; 12,16; 13,12; 18,16; 31,34.36; 22,29; 23,33; 26,24; 28,7; 30,32; 35,2; Lev 7,7.8.14; 13,2.18.24.29.38.42.47.52; 15,17.26; 19,23.34.36; 20,27; 21,8.17; 22,20; 23,7.21.24.27.36; 25,4.26.50.53; Num 5,9.10; 5,17; 9,14; 15,15; 18,9.10; 18,13.14.18; 18,15.20; 24,22; 28,14.25.26; 29,1.7.12; 33,54; 34,7.9; 35,5; Dt 1,39; 11,24; 15,3.7.9.21; 17,1.9; 20,14; 21,5.16.18.22; 24,5.19.20.21; 25,15; 26,3; 29,12.18.

⁷ Seltsam ist der breite Gebrauch dieser Formulierung bei einigen Propheten: Jes 19,15; 35,9; 43,10; 60,19; 65,20; Jer 14,13.15; 29,32; 35,7.9; 36,30; 42,17; 44,14; 49,36; 50,3; Ez 16,63; 18,30; 28,24; 29,16; 30,13; 37,22.

diese Verbotsform bei den Propheten.¹ Das Gottesbild dieser Prophetenbücher ist vom Auf und Ab der Geschichte des Gottesvolkes geprägt: „In ihren Rückblicken auf die Vergangenheit, den Analysen der Gegenwart und den Prognosen der Zukunft künden sie von einem Gott, der sein Volk verworfen hat, aber nicht von ihm lassen kann. Und sie künden von einem Volk, das seinen Gott verlassen hat, aber nicht ohne ihn leben kann.“²

Die Propheten, so fasst es bereits der dtr Rückblick auf die Geschichte Israels in 2Kön 17 zusammen,³ verkünden Gottes Gericht als Reaktion auf menschliches Fehlverhalten, sei es kultischer oder sozialer Art (vgl. z.B. Am 1,6f; Hos 4,1f; Jes 5; Jer 2; Ez 5 u.ö.). JHWH wacht in beiden Bereichen über die in seinem Namen erlassenen Gesetze und Ordnungen als Gott des Rechts und der Gerechtigkeit (משפט וצדקה Jer 9,23 u.ö.).

So wurde das erste Verbot des Dekalogs quasi in ein autoritatives Gottesrecht umgesetzt und bezeugt mithin seinen prophetischen Ursprung.⁴ Dabei ist VEIJOLA nicht zuzustimmen, der sogar von einem prophetischen Verfasser ausgeht, wenn er schreibt: „Aus diesen Elementen hat der prophetische Verfasser von Dt 5 einen eigenständigen Bericht gestaltet, in dem das Verhältnis von Dekalog und Dt auf der einen und die Rolle Moses zwischen Gott und Volk auf der anderen Seite neu geregelt werden.“⁵

1.2- Die אִלּ + 2PS (+ לָךְ) und die einfachen 2PS-Formulierungen

Das Gewicht des Prohibitives in 2PS bzw. 2PP (*du bzw. ihr sollst, willst, darfst u.ä nicht...!*) ist abhängig von der Autorität JHWHs und fordert eine unbeschränkte Geltung der Verbote.⁶ Das „Ich“ JHWHs muss bei jedem Prohibitiv als Hintergrund mitgedacht werden, wenn es heißt: „du wirst nicht ...“. Es ist als ermutigender Zuspruch zu verstehen, der zu einem unbedingten Zukunftsvertrauen in den Adressaten ermuntert.

Die Verbindung von Eröffnung ("Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich aus Ägypten herausgeführt habe") und Einzelgeboten des Dekalogs macht die ganze Rede zu einer Frage von „ICH“ (JHWH) und „DU“ (Zuhörer oder Leser). Ganz unabhängig davon, ob sie als Proömium oder als erstes Gebot aufgefasst wird, spielt sie eine wichtige Rolle. Wird diese Eröffnung als Vorstellung einer gesetzgebenden Autorität verstanden, dann ergibt sich für die nachfolgenden Gebote, dass sie als strikte Forderung verstanden werden ("Ich bin der Herr, dein Gott: Du sollst (nicht) ... "). Wird die Einführung aber als Rekurs auf mit dieser Gottheit gemachte Erfahrungen verstanden, sind die Gebote als erwartete (konsequente) Reaktion der Menschen zu verstehen ("Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, befreit habe. Du wirst [nicht] ... ").

¹ Zum Thema Prophetische Reden vgl. KRISPENZ J., 2010, Redeformen, www.WiBiLex.de, am 15.08.2012.

² KRATZ R. G., 2003, Propheten, S. 7.

³ Vgl. AURELIUS E., 2003, Zukunft, S. 71-95.

⁴ Vgl. besonders LEVIN C., 2003, Dekalog, S. 63 f, vgl. auch HOSSFELD F-L., 1982, Dekalog, S. 276-278.

⁵ VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 132.

⁶ Zum Thema Vgl. ZIMMERLI W., 1969, Offenbarung, S. 11-40; vgl. ELLIGER K., 1966, Herr, S. 211-231.

Die Selbstvorstellung Gottes (אֱלֹהִים bzw. אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ) im Dekalog, die auch besonders oft im Rahmen der kultische Reinheit (Lev 11) und des Heiligkeitskodexes (50-mal in Lev) vorkommt,¹ drückt eine permanente und ewige Geltung der Gegenwart und der Wirkung Gottes aus.

Hinter jeder Prohibitiv-Form des Dekalogs stehen die an der Seite des Menschen immer wollende göttliche „Autorität“ JHWHs und der Rekurs also Bezug auf mit dieser Gottheit gemachte Erfahrungen. Erst daraus werden die ethisch-moralischen bzw. kultisch-religiösen Vorschriften oder Bestimmungen hergeleitet, die in bestimmten Lebensbereichen als Normen für das Zusammenleben fungieren.² Die persönliche Zuneigung („dein Gott“) wartet auf eine entsprechende Antwort („mich lieben und meine Gebote halten“). Der gesamte Eingangsteil zielt also auf den Gehorsam gegenüber dem Gesetz als Ausdruck der Liebe zu Gott.³ Die Prohibitive der Zehn Gebote in der 2PS-Form meinen dabei im Wesentlichen jeden erwachsenen Menschen im Volk und sogar jedes „DU“ überall und zu jeder Zeit.

Die 2PS-formulierten Prohibitiv-Sätze sind besonders auffällig im Bundesbuch und in Dt. Sie stellen eine besondere Form des Gesetzes in der Torah dar: Gott, der Weisungsgeber seines Volkes. Die Stilisierung der Prohibitive als JHWH-Rede ist ihnen charakteristisch: Das „Ich“ JHWHs und seine Selbstvorstellung in der Nähe von manchen Prohibitiven, die direkte Rede Gottes an das Volk selbst durch Mittelspersonen wie Mose. Alle diese Grundlagen bringen die hohe Zahl der 2PS formulierten Prohibitive mit sich.⁴

Die Formulierung לֹא + 2PS + לְךָ findet sich sehr selten in der Torah und in der gesamten Bibel. Es gibt nur einen Beleg – außer förmlich direkten Parallelen mit dem Verb עָשָׂה (ut supra): Dt 16,22 (וְלֹא־תִקֵּים לְךָ מִזְבֵּחַ und du wirst dir kein *Mazzebah* errichten...).⁵ Dieser Vers folgt Dt 16,21 (לֹא־חֲמַט לְךָ) und ergänzt ihn. Beide Verse sind Kultgegenstände-Verbote, Gesetze gegen Idolatrie, Apostasie (Ascherah und Mazzebah) und schützen Gottes Heiligtum (Altar).⁶ Sie dürfen nicht gemacht werden (um als Gegenstand der Verehrung zu dienen) und nicht auf dem JHWH gehörigen Ort (מִזְבֵּחַ Altar) aufgestellt werden. JHWH fordert exklusive Verehrung. Beide Verse gehören zu den levitischen Kultgesetzen, die den Ort (הַמִּקְדָּשׁ) des Heiligtums schützen.

¹ In Lev dient diese Gottesselbstvorstellung als Einleitung der Rede (nur 3-mal 11,45; 18,2; 26,13), als Verstärkung der Gebote – Prohibitive und wenige Vetitive – (18,4.5.6; 19,4.13.14.16.18.28.31; 21,12; 22,8.30.32; 25,17; 26,1.44) bzw. der Gebote (19,2.3.25.32.34.36; 20,7.24.26; 21,8; 22,2.3; 26,2) oder als Schluss einer Perikope (11,44; 18,21.30; 19,10.30.37; 20,8; 21,15; 22,9.16; 22,31.33; 23,22.43; 25,55; 26,45). Vgl. JEPSEN A., 1927, Untersuchungen.

² Vgl. SEOG YOON CHOI, 2006, Verhaltensanweisungen, S. 69.

³ KÖCKERT M., 2007, Dekalog, www.wiblex, am 24.02.2013.

⁴ Meiner Zählung nach sind insgesamt 619 direkte Verbote in der Torah. Davon kommen 528 Prohibitive, die 56 Vetitive und 35 Präventive vor. Fast die Hälfte (214) der über die 528 Prohibitive der Torah ist in 2PS formuliert.

⁵ Zur Kommentar über beide Verse, siehe TIGAY J.H., 1996, Deuteronomy, S. 446-459; SCHULTZ F.W., 1895, Deuteronomium, S. 13-24; ROFÉ A., 1988, Arrangement, S. 265-287; DERS., 1985, Laws, S. 23-44.

⁶ Hier wird alles verboten, was zum normalen Inventar einer kanaanäischen Kulthöhe gehörte, auch alles, was neben Altären, die JHWH geweiht sind, steht, um sozusagen jeden Neben-JHWH-Kult zu verhindern.

2- Die Prohibitive im Dekalog

Bei jedem Verbot sind die verschiedenen Bauelemente zu unterscheiden. Drei Prohibitive kommen sogar ohne Objekt aus. Jedes enthält einen Prohibitiv (+ Objekt) und eine (oder mehrere) Ergänzung(en). Aber trotz aller Objekte und Ergänzungen ist die Kernoffenbarung der Torah in Ex am Sinai und in Dt am Horeb beim ersten Betrachten so offen, dass sie zur ganzen Torah hinweisen. Wir werden uns hier mit dem Sinn und der Entwicklung der Prohibitive des Dekalogs beschäftigen.

2.1- Sinn der Prohibitive des Dekalogs

Das soll doch aufgewiesen werden, dass dem Dekalog eine Sonderstellung in der Torah zukommt. HOSSFELD geht davon aus, dass der Dekalog ganz allgemein Grundgesetz der Torah ist und ihm damit Priorität zukommt. Dieser Annahme ist zuzustimmen, im Folgenden aber durch den Vergleich der Prohibitive des Dekaloges und der vergleichbaren Verbote der Torah noch zu erhärten.

Die Prohibitive können wir nur vergleichen, wenn es eine Korrespondenz gibt zwischen den Prohibitiven des Dekalogs und den Verboten der Torah. Dabei geht es nicht um eine Unterscheidung zwischen dem Sinai- und dem Horeb-Dekalog, sondern um den Dekalog als besondere Sammlung von Prohibitiven.

Der Vergleich zwischen den Prohibitiven und den Verboten wird uns auch zeigen, dass diese Verbote immer in einem inneren Zusammenhang stehen zu den Prohibitiven des Dekalogs. Davon ausgehend sehe ich die Prohibitive des Dekalogs als Bausteine der anderen Verbote der Torah, anders gesagt: sie sind als weitere Auslegungen der Prohibitive des Dekalogs anzusehen.

Während der Prohibitiv allgemein ihren Ursprung in früheren weltlichen Bundesformularen und Konfliktregelungen von lokalen Gerichten oder in der Familie oder in weisheitlichen Kreisen hat, haben die Prohibitive in der Bibel einen anderen Ursprung: das Gesetz JHWHs.¹

So kann die rhythmisch wiederholte Selbstvorstellung Gottes nach jedem Prohibitiv in Lev 19 wie ein Damoklesschwert interpretiert werden über dem, der den Prohibitiv nicht einhält. Die Priester haben diese rhythmische Gottesvorstellung benutzt als Verdeutlichung dessen, vor dem der Prohibitiv warnt.

Der Vergleich der Verbote nach Inhalten zeigt, dass die Prohibitive des Dekalogs im Vergleich mit anderen Verboten sehr kurz, kompakt und prägnant gefasst sind. Es könnte zwar jemandem auf die Idee gekommen sein, die ganze Torah zusammenzufassen, wie es in der biblischen Zeit durchaus üblich war (vgl. Mt 7,12; 22,36-40). Die allgemeine Art der Prohibitive des Dekalogs könnte auf einen Zusammenfassung-Status des Dekalogs hindeuten.

Man kann auch bemerken, dass die Fremdgötterformulierung des Dekalogs sich als Zusammenfassung der Gesamtproblematik der Erzählung von Ex 32-34 verstehen

¹ Vgl. OTTO, E., 1994, Ethik, S. 99-104 und 178-186.

lässt.¹ Es wäre dann auch möglich, sich vorzustellen, dass Mose durch eine Zusammenfassung seines ganzen Werks in den Dekalog selber der Zusammenfasser seiner eigenen Torah ist; dass er sie rekapituliert hat,² was sehr textfern wäre.

Der *Familienälteste* sollte der jüngeren Generation das in Hand geben, was sie unbedingt halten mussten. Die Zehnerzahl wäre dann verständlich aufgrund der in der Völkerwelt schon früh bezeugten Sitte, an den zehn Fingern bestimmte Dinge aufzuzählen.

Auch dass in weisheitlichen und wissenschaftlichen Kreisen bei einer Belehrung an Jünger eine mnemotechnische und rhythmische Zusammenfassung der Torah erstellt wird, ist vorstellbar. Man könnte sich dabei den *pater familias* oder den *Lehrer mit seinen Jüngern* als Sprecher der Denksprüche in Prohibitivform und besonders der Prohibitive des Dekalogs vorstellen, meint auch GERSTENBERGER, wenn er schreibt:

„Das Familienoberhaupt wäre also als Hüter und Wahrer des Sippenethos anzusprechen. Ihm gegenüber stehen Sohn, Enkel, Neffe, kurz, die männlichen Nachkommen in absteigender Linie, denn die 2. Person der Prohibitive richtet sich wohl ausschließlich an die männlichen Glieder der Familie. Die Prohibitive sind gewiss dem heranwachsenden jungen Mann mitgegeben worden.“³

Aber beide Thesen sind uns schwer zu begründen. Wir müssen also von mehreren unabhängigen Einflüssen auf die Bildung der Prohibitive des Dekalogs ausgehen:

1) Das Geschehen am Sinai und die Horeb,⁴ denn der Dekalog ist eindeutig mit der Erfahrung von der Errettung und Erwählung Israels verbunden.

2) Die Familiensphäre, wo JHWH in ganz einfacher Sprache – wie ein Pater familias oder der Lehrer, der mit Kindern oder Jüngern redet – sich als personaler Gott (אנכי יהוה אלהיך), Retter in der Vergangenheit (אשר הוצאתיך מארץ מצרים) und Wegweiser für die Zukunft (Prohibitiv 2PS *darum wirst du nicht...*) vorstellt.

3) Die Glaubensmotivation, die das soziale Leben dem besonderen Schutz Gottes anvertraut. Darum ist am Anfang des Dekalogs vornehmlich gesagt, dass Gott selber es ist, der da redet (die lange Formulierung in Ex 20,1 וידבר אלהים את כל־הדברים האלה לאמר und die kürzeste in Dt 5,5b לאמר).

4) Die Sichtweise, dass zwischen Gott und Mensch ein Bund besteht und sich daraus bestimmte Forderungen ergeben für die sich entwickelnden Ethos-, Weisheits- und religiösen Rechtsinstitutionen wie schon in älteren Bundesformularen, z.B. in dem berühmten Kodex Hammurapi.

Darüber hinaus führen diese Bemerkungen zur Behandlung der Einbettung des Dekalogs in die gesamte *Torah*. Einer der Angelpunkte der Rechtshermeneutik des

¹ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 106.

² Kennzeichnend für diese Zusammenfassung wäre der Versuch, alle Bereiche des menschlichen Lebens zu erfassen, den eigentlich religiösen Bereich, den Kreis der Familie, den öffentlich-rechtlichen Bereich, insgesamt das als „gerecht“ erkannte Verhalten Gott und dem Mitmenschen gegenüber. Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., 2003, Dekalog, S. 112.

³ GERSTENBERGER E., Wesen, 1965, S. 116.

⁴ Beide Dekaloge (dtr Horeb-Dekalog und Ex-Sinai-Dekalog) bleiben, trotz ihrer kleinen Unterschiede, das in 2PS direkt verkündete Wort Gottes.

Pentateuch ist die Verkündigung des Dekalogs in Ex 20, darüber hinaus die Mission an Mose in Ex 24,12 (*den Dekalog zu belehren*) und die Verbindung des Dekalogs mit den Tafeln des Bundes in Ex 24; 31,12-18; 32,15-16; 34; Dt 4,1-40; 9,1-10,5. Dort werden neben dem Dekalog *התורה* (*die Torah*) und *המצוה* (*die Mizwah*) genannt. Das Belehrungsgebot in Ex 24,12 wird in der ganzen Torah in Gestalt der Gesetzesauslegung erfüllt. Lev 26,46 generalisiert die Torah mit Ausdrücken wie *החקים* (*Satzungen*) *והמשפטים* (*Vorschriften*), *והתורה* (*und Gesetze*). Die Priester wollten dadurch die Auslegung der Torah nach Mose mit ihrer eigenen Kompetenz untermauern.

Ob dem Dekalog die Reihen Hos 4,2; Jer 7,9 schon vorgegeben waren¹ oder – was weniger wahrscheinlich ist – seine Wirkung bezeugen, ist umstritten. Was CRÜSEMANN anbelangt bestreitet er nur eine Sonderstellung des Dekalogs gegenüber der restlichen Tora, nicht ihre Zusammenfassung; weil wichtige Bereiche fehlen, wie Kult, Staat, Verhalten gegenüber Personen minderen Rechts (Witwen, Waisen)² usw.

Man darf nicht einfach ein vorgegebenes „Bundesverständnis“³ an den Dekalog herantragen, vielmehr ist der Dekalog selbst auf sein Verständnis als Kern des Gotteswillens für die Menschen zu befragen. Seine Prohibitive – wie die der ganzen Torah – stellen den glaubenden Israeliten sozusagen neu unter die normativ verpflichtende Identität als Volk JHWHs: So wie Gott es aus Ägypten, dem Sklavenhaus herausgeführt hat, so soll sein Volk die Freiheit wagen und alle auf den Weg des Friedens führen. Die Prohibitive JHWHs sind somit Wegweiser, die zur Freiheit Gottes führen.

2.2- Die Entwicklung der Semantik des Prohibitivs

Die Prohibitive waren ursprünglich in sehr einfacher Sprache, kurz und bündig im Sinne von „tue das nicht“ oder „nicht tun“. Im Dekalog dagegen mahnen die Prohibitive ausführlich zur Redlichkeit und Unparteilichkeit z.B. beim Richten und bei Zeugenaussagen; sie warnen vor Bestechung, mahnen zur Überwindung von Feindschaften und zum Schutz der sozial Schwächeren (s. Ex 23,1-9). Die Frage ist: Was ist aus den Kurzprohibitiven geworden, also diesen Zeichen einer einfachen Rede im Sinne „tue das nicht“ oder „nicht tun“? Hat der Dekalog die Prohibitive verändert oder weiterentwickelt?

Wir stellen fest, dass die Prohibitivform im Dekalog sowie in der gesamten Torah komplexere Inhalte bekommt, obwohl die Formulierungen gleich bleiben. Die ursprünglich sehr einfache Sprache ist zunehmend verloren gegangen. Aus dem Prohibitiv, der zunächst sehr prägnant sagte: „geh nicht, tu das nicht...“, wird jetzt im Dekalog komplexer „*du wirst nicht...*“. Der Dekalogprohibitiv beinhaltet jetzt eine Fortsetzung und zum anderen eine verschärfte Betonung.

Der Dekalog ist eine direkte Rede Gottes. Diese wird eingeleitet durch die Selbstvorstellung Gottes. Sie bildet den Vorsatz, der nötig ist für das richtige

¹ Vgl. HOSSFELD, F.-L., 1982, Dekalog, S. 277f; LEVIN C., 2003, Deuteronomium, S. 63ff; VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 150

² Vgl. CRÜSEMANN F., 1983, Bewahrung, S. 79-86.

³ Vgl. PERLITT L., 1969, Bundestheologie, S. 93-96.

Verständnis des darauf folgenden Prohibitivs. Erst durch diese Einleitung ist der Prohibitiv als direkte Weisung Gottes zu erkennen. Der darauf folgende Prohibitiv erscheint so wie eine Konsequenz oder Folge aus der Selbstvorstellung JHWHs. Der Prohibitiv hängt von dieser Vorrede ab und wird an vielen Stellen der Torah als Fortsetzung verstanden von dem, was Gott gesagt oder getan hat. In diesem Sinne versteht man die Prohibitive des Dekalog als abhängig vom Prolog: „*Ich bin JHWH,; deshalb wirst du nicht...*“ Gott hat etwas im Voraus gegeben oder getan und daraus folgt ein Prohibitiv (du wirst nicht tun), der diese Tat Gottes fortsetzt: „*Ich, JHWH dein Gott, habe dich befreit, deshalb wirst du nicht mehr das tun... um diese Freiheit zu bewahren*“.

Die Selbstdefinition JHWHs ist die Befreiung der Angeredeten. Deshalb sind die Freiheit und das Leben der Angeredeten in dieser Beziehung gegründet auf dieser Selbstvorstellung Gottes. Das heißt: die Beziehung wird durch Freiheit, und die Freiheit durch die Beziehung definiert. Das hat den Prohibitiv entwickelt ohne etwas zu ändern. Die Formulierung bleibt gleich, aber die Bedeutung stellt nicht mehr die einfache und familiäre Sprache oder Mahnrede dar, sondern sie versteht sich als logische Folge der Selbstvorstellung Gottes, als notwendige Konsequenz der im Prolog beschriebenen Freiheit.¹ Der Prohibitiv des Dekalog markiert jetzt eine Grenze, etwas nicht zu tun, weil JHWH Gott ist.

Zum zweiten stellt diese Entwicklung des Prohibitivs eine Verschärfung bzw. Betonung dar. Aus der einfachen Form wird eine verschärfte Sprachform: z.B. „du wirst nicht das tun!“ Das laut und deutlich gesagt oder mit einer besonderen Betonung, bedeutet eine verschärfte Form eines Befehles.²

Der Befehl folgt der Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten. Daraus ergibt sich eine unausgesprochene Konsequenz: Übertritt man den Prohibitiv als scharfe Form der Verneinung, dann passiert etwas; man gehört nicht mehr zum Volk der Befreiten. Im Dekalog können die Prohibitive eine dringende Wirkung ausdrücken: „*du wirst nicht das und das tun, um die Freiheit Gottes nicht zu verlieren, damit du die Freiheit bewahrst*“.³ Diese neu entwickelte Form des Prohibitivs bedeutet mit anderen Worten: „*du wirst auf keinen Fall das und das tun*“. Implizit in dieser Sprachform ist, dass jetzt daraus eine Folge formuliert wird: Ich, JHWH, habe dir befohlen, das und das zu tun, um in Freiheit leben zu können.

Diese zwei Aspekte des weiter entwickelten Prohibitivs sind im Dekalog und in anderen Stellen der Torah deutlich zu erkennen. Die Dekalogprohibitive sind klar als logische Folge der Selbstvorstellung Gottes zu verstehen, die letztlich über jedem Prohibitiv als Autorität mitgedacht werden muss.

Auffällig ist, dass kein Prohibitiv im Dekalog eine Konsequenz enthält, z.B. eine Folge, eine Drohung oder eine Fortsetzung (wie in Lev 20). Die Frage ist dann: Was folgt wirklich, wenn man gegen diesen Prohibitiv verstößt? Die Folge ist schon in der

¹ CRÜSEMANN F., 1983, *Bewahrung*, S. 79-86.

² Der deutsche Ausdruck „du tust jetzt das oder jenes“ fordert eine Tat ein oder impliziert eine Folge. Wenn beispielsweise von einem Kind gefordert wird „du tust jetzt das!“ dann heißt das, dass etwas passieren wird, falls der Befehl nicht ausgeführt wird.

³ Vgl. die zweite Mahnung des Dekalog: „Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt.“ Ex 20,12// Dt 5,16.

Vorstellung Gottes angedeutet: „du verlierst die Freiheit, die Gott dir geschenkt hat“. Die Prohibitive des Dekalogs sind damit sozusagen Appelle des befreienden Gottes an die Befreiten, doch den Bund zu schließen.

Die Formulierungen der Prohibitive des Dekalogs waren deshalb so kurz, weil Mose nach der Erscheinung am Sinai - der Bitte des Volkes und dem Bundesbuch folgend – noch einmal auf den Sinai-Berg steigen und die Zehn Worte auf die Tafeln schreiben sollte (Ex 34,28). Aufgrund dieser auf Tafeln geschriebenen Worte hat Gott mit Mose und dem Volk Israel einen Bund geschlossen (Ex 34,27). Darum ist der Dekalog für das Bundesbuch und die ganze Torah das Fundament für weitere Ausdeutungen und Auslegungen. Die Torah ist so zu verstehen als die Weiterentwicklung beider Dekaloge.

3- Ist der Dekalog ein Grundgesetz der Torah?

Schon früh hat es neben einer hohen Wertschätzung auch Diskussionen um die Sonderstellung des Dekalogs in der Torah gegeben. Ist er wirklich anders als die übrigen Gesetze der Torah und inwiefern ist sein Inhalt Inbegriff göttlicher Ordnung? Kann man den Dekalog als „Grundgesetz“ der Torah bezeichnen? Fragen, die bis heute immer wieder gestellt werden und schwer zu beantworten sind.

3.1 Der Dekalog – Grundgesetz oder Verfassung?

Zunächst einmal ist der Begriff „Grundgesetz“ zu präzisieren. Als Grundgesetz bezeichnet man eine Sammlung von Ordnungen und Werten, die ein Land begründen. Es setzt sich in der Regel aus einer Präambel und allgemein formulierten Grundrechten zusammen. In ihm sind alle System- und Werteentscheidungen eines Volkes oder eines Landes festgelegt.¹ Ein Grundgesetz beinhaltet garantierte Rechte für alle Bürger eines Landes, alle Grundrechte und Menschenrechte, die auch als Freiheitsrechte und Abwehrrechte gegen den Staat fungieren können, wie zum Beispiel das Recht auf Widerstand. Daneben gibt es Bestimmungen, die man als Grundwerte und Staatszielbestimmungen bezeichnen kann. Diese begründen für den Einzelnen kein unmittelbares Recht, sondern benennen die Richtung, in welche die staatlichen Organe tätig werden sollen, etwa das Sozialstaatsprinzip oder der Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen. Ein Grundgesetz enthält dabei keine Einzelbestimmungen und konkreten Vorschriften zum Finanzwesen oder zum Strafmaß bei Gericht. Ein Grundgesetz aber begründet alle anderen Gesetze, die stets mit ihm in Übereinstimmung stehen müssen.

Gegen eine Bezeichnung des Dekalogs als Grundgesetz sprechen folgende Fakten:

Ein Grundgesetz drückt immer eine menschliche Rechtsordnung oberster Priorität aus, ist allgemein formuliert und alle weiteren Gesetze sind in ihm vorgebildet.² Der Dekalog dagegen ist göttliche Satzung und richtet sich an einzelne Menschen: „Du

¹ Vgl. KLAUS S. / KLEIN M., 2011, Das Politiklexikon, 5. aktual. Aufl. Bonn.

² Art. 1 Abs. 1 S. 1 des deutschen Grundgesetz lautet: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“. Aus diesem Grundartikel entwickelt sich alles folgende, die Grundrechte, das Demokratieprinzip, das Sozialstaatsprinzip, das Rechtsstaatsprinzip usw.

wirst...“ Ein Grundgesetz kann keine religiöse Ordnung vorgeben und zeichnet sich überwiegend durch Rechtsordnungen aus.¹ Der Dekalog dagegen gibt den Willen Gottes wider, der auf Freiheit und Wohlergehen der Menschen in Bezug auf Gott (Ex 20,2-11 //) und auf die Mitlebenden (Ex 20 12-17 //) zielt. So kann der Dekalog sozusagen die Grundordnung eines Lebens nach Gottes Willen sein.²

Aus dem im Dekalog formulierten Willensoffenbarung JHWHs wurden in der Torah dann konkrete Rechtsordnungen abgeleitet, die sich in der mosaischen Ordnung wiederfinden, die aber weit über die Verbote des Dekaloges hinausgehen. Da gibt es Gesetze über reine und unreine Tiere, über Wöchnerinnen, über Aussätzige, über die Priester, über Lampen und Schaubrote, Schadenersatz bei Viehdiebstahl, Steinigung bei Totschlag, Zauberei und Ehebruch, Opfervorschriften zur Aussöhnung mit Gott und Regeln, die man heute den Hygienevorschriften zurechnen würde. Daneben findet sich bei Mose auch Strafvorschriften und Sozialrecht: Der Schutz der Fremden, der Witwen und Waisen, das Gebot, den Zehnten dem Gemeinwohl zur Verfügung zu stellen usw.

JHWH tritt auf als der Urheber der ganzen Torah, der – dem Kontext nach – nicht nur den Dekalog, sondern alle weiteren Gesetze verkündet hat. Mose ist nur der Vermittler dieser Rechtsordnungen an die Menschen.

Den modernen Begriff „Grundgesetz“ kann man schon deswegen nicht auf den Dekalog anwenden, weil der Dekalog noch nicht die Grundrechte des 19. Jahrhunderts kennt, die für ein Grundgesetz heute wesentlich sind und die als Freiheitsrechte des Einzelnen gegen den Staat aufgestellt wurden, und als säkulare, als von Natur aus gegebene Rechte gedacht sind. Die Zeit des Dekaloges weiß auch noch nichts vom modernen Territorialstaat, denkt vielmehr in Kategorien von Gott, Sippe, Familie, Arbeit, aber noch keinesfalls an Staatsverwaltung im heutigen Sinne.³

Durch die modernen Verfassungen werden die Rechte der Bürger gesichert. So ist etwa jeder grundrechtliche Schutz des Eigentums nur zu gewährleisten, wenn der Staat auf Grundlage von Strafgesetzen Sanktionen gegen Diebe und Räuber verhängen und durchsetzen kann. Der Dekalog beinhaltet dagegen keine Strafgesetze; er ist also nicht mit einer Rechtsordnung vergleichbar, sondern will das Gesetz Gottes in besonderer Weise darstellen.

Ein Grundgesetz deutet wichtige Verbindungslinien an, ohne sie genauer zu konkretisieren. Es schafft einen Rahmen, der es weiteren Gesetzgebern ermöglicht, mittels Dekreten eine Kontextualisierung für Einzelfälle voranzutreiben. Nur in dieser Hinsicht kann man den Dekalog mit einem Grundgesetz vergleichen, weil er sich für weitere Verbote der Torah öffnet und deren Grundlage darstellt. Aber von der oben geschriebenen Definition eines Grundgesetzes her kann man nicht sagen, dass der Dekalog ein Grundgesetz wäre, wie es HOSSFELD behauptet.⁴ Der Begriff würde damit völlig überstrapaziert. Kurz gesagt: der Dekalog ist kein Grundgesetz. Diesen

¹ Wie etwa Art. 5 Abs.1 S. 1 des deutschen Grundgesetzes: „Jeder hat das Recht, seine Meinung in Wort, Schrift und Bild frei zu äußern und zu verbreiten und sich aus allgemein zugänglichen Quellen ungehindert zu unterrichten.“

² Siehe den Platz des Dekaloges im *Katechismus der katholischen Kirche*.

³ Einige moderne Grundgesetze sehen keine strikte Trennung zwischen Staat und Religion vor. Aber sind nicht auf Gott wie der Dekalog gegründet.

⁴ HOSSFELD F L., 2000, Dekalog, S. 46-59.

Begriff kann man in Bezug auf den Dekalog höchstens als Metapher, als Vergleich verwenden.¹

Kein Grundgesetz beginnt mit einer Selbstvorstellung des Autors. Eine Präambel wird natürlicher Weise die Grundprinzipien eines Staates u.ä. und ein Grundrechtskatalog aufgrund eines bestimmten Menschenbildes beinhalten. Im Dekalog dagegen steht sozusagen in der Präambel die Selbstvorstellung- und Herausführungsformel Gottes: „*Ich, JHWH, bin dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft, geführt habe.*“ Dadurch unterscheidet sich der Dekalog schon rein äußerlich von anderen Präambeln oder Grundgesetzen der modernen wie auch der altorientalischen Zeiten.²

DOHMEN C. ist der Meinung, „der Grundgesetzcharakter, der schon durch die Doppelüberlieferung des Dekalogs herausgestellt wird, weil sie den Dekalog an herausragender Stelle als Inbegriff der von JHWH übermittelten Tora positioniert, bildet den wichtigsten Ansatzpunkt für die inner- und außerbiblische Dekalogrezeption. „Schon in der Bibel Israels selbst wird deutlich, dass die Bedeutung des Dekalogs weder am Gebrauch des Begriffs (Zehn Worte), noch an der inhaltlichen Aufnahme einzelner Gebote abzulesen ist, sondern untrennbar mit allen Reflexionen in Bezug auf den offenbarten Gotteswillen, die Tora, verbunden ist.“³

Das „ICH“ (אני) JHWHs (Ex 20,2 //) steht hier einem kollektiven „DU“ (Ex 20,3-17 //) gegenüber, das er auf seinen Willen verpflichtet: Weil „ich, JHWH, dein Gott bin, (darum) *wirst* du nicht das und das tun“.

Die Grundordnung eines Staates wird oft als Urkunde niedergeschrieben und stellt dann sichtbar die Verfassung eines politischen Gemeinwesens dar. Diese Grundordnung steht vor und über allem anderen geschaffenen Recht; sie legt die Grundstruktur und die politische Organisation des Gemeinwesens (z.B. des Staates) fest, regelt das Verhältnis und die Kompetenzen der Staatsorgane untereinander und sichert die (Freiheits- und) Grundrechte der Bürger und Bürgerinnen.

Die Bedeutung des Dekalogs beruht nicht auf solchen Rechtssätzen, sondern auf der Konstituierung eines Volkes durch seinen Gott JHWH (Ex 5,1-12,31), der sich ihm als Volk (Lev 26,12) vorstellt und um dessen freie Zustimmung wirbt (Dt 5,27).

Der Kontext der Dekalogoffenbarung lässt erkennen, dass das noch undifferenzierte Gemeinschaftsleben Israels einer - sowohl religiöse wie ethische Elemente umfassende - Grundordnung bedurfte.⁴ SENTUCQ drückt es so aus: „Nous sommes à l’origine d’Israël se reconnaissant comme peuple ... : sa constitution est le Décalogue“ (wir befinden uns am Anfang des Volkes Israel, das sich als ein Volk bekennt...: sein Grundgesetz ist der Dekalog).⁵ Genauso sieht es auch MILLER – in einem systematisch weit ausholenden Beitrag: „Indications in the text that the giving of the Commandments served as the constitution of a community.“⁶

¹ FREVEL C., 2000, Grundgesetz, S. 17.

² Vgl. ANET; vgl. auch OTTO, E., 1989, Rechtsgeschichte.

³ DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 132-133.

⁴ BUBER M., 1964, Moses, S. 150-151.

⁵ SENTUCQ D., 1977, Décalogue, S. 205.

⁶ MILLER, P. D., 2002, Neighborhood, S. 52.

Wenn von den Besonderheiten des Dekalogs gegenüber bestimmten Rechtskorpora die Rede ist, dann muss zuallererst auf den Einleitungssatz des Dekalogs hingewiesen werden. Auch stellen die Dekalogsgebote (ob prohibitiv oder positiv-vetitiv formuliert) ja eine Verbotsreihe als eine Gründungsurkunde des Bundes JHWHs mit Israel dar, für die es im gesamten Alten Orient keine Entsprechung gibt.

Manche Gelehrte haben nach einer Erforschung der Rezeptionsgeschichte des Dekaloges herausgestellt, dass der Dekalog Grundlage für die weitere Herausbildung von Geboten und Verboten in der Torah und im gesamten AT bis hin zu den Geboten und Verboten in den unterschiedlichen Religionen und Völkern ist.¹ MARKL stellt den dabei Wert des Dekaloges schon innerhalb der Torah heraus.²

Grundsätzlich kann man sagen: Alle Anordnungen des Dekalogs gelten in der Torah als göttlich, transzendent legitimiert und unverhandelbar. Auch wenn der Dekalog kein Grundgesetz und keine Verfassung im heutigen Sinn darstellt, stellt er die religiöse Gesellschaftsordnung Israels, eine Art „Verfassungskraft“ im Volk Israel dar. Keine Verfassung der Welt - weder eine kirchliche noch eine weltliche – kann eine dem Dekalog vergleichbare Wirkungsgeschichte aufweisen.³ Noch heute wirkt der Dekalog weiter als Grundanweisung in der Lehre der christlichen Kirchen.

3.2 Der Dekalog, Grundlage der Torah

Inwiefern der Dekalog einen zentralen Rang in der Torah einnimmt, bleibt trotzdem umstritten. CASSUTO behauptet: „The Ten Words were handed to us in a given framework, and they cannot be considered outside it.“⁴ Ähnlich sagt es MARKL:

“The Ten Commandments solemnly introduce the divine revelation of law at Sinai. They are placed at the centre of an awe-inspiring theophany and they are presented as the only words that God speaks directly to the whole people of Israel.

The Decalogue occupies a structurally prominent position at the beginning of the second half, and therefore in a central passage, of the book of Exodus. While the first half of the book tells how JHWH rescues Israel from oppression in Egypt and leads them to Sinai (Exod. 1–18), the second half is staged entirely at Sinai and revolves around the themes of God’s covenant with Israel (Exod. 19–24; 32–34) and his presence in the midst of his people in the sanctuary (Exod. 25–31; 35–40). God reveals the Decalogue at the climax of the theophany that takes place on the third day of Israel’s stay at Sinai (Exod. 19.16–20.18). While the Decalogue seems to interrupt the narrative of the theophany and to intrude into the narrated world from another sphere, the Ten Commandments are closely linked to their narrative setting within the book of Exodus. This section unfolds some aspects of these narrative links, which are of hermeneutical significance”⁵

- Im uns überlieferten literarischen Kontext von Ex ist das gesamte Bundesbuch als Auslegung des Dekalogs von Ex 20 zu verstehen. Die Prohibitive des Dekalogs dienen

¹ Wie MARKL D., 2007, Dekalog.

² Vgl. MARKL D., 2007, Dekalog, S. 33-274.

³ Vgl. FREVEL C. 2000, Grundgesetz, S. 17, vgl. auch MANN T. 1944, Das Gesetz, S. 57-112.

⁴ CASSUTO, 1967, Commentary, S. 238. – Die Wichtigkeit des Kontextes betont auch DURHAM, 1987, Exodus, S. 278. Gegen HOUTMAN C. (1999, Exodus III, S. 285), der behauptet „The decalogue plays no role in the making of the covenant.“

⁵ MARKL D., 2013, Words, S. 13-27.

als Voraussetzung aller anderen Verbote der Torah. Sie werden in direkter Rede von JHWH an Israel präsentiert und erhalten dadurch eine besondere Autorität.¹ In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, dass die Auffassung zertreten wurde, das Bundesbuch beinhalte eine Auslegung, einen Kommentar zum Dekalog. Der Dekalog legt aber den Grund zum Bundesbuch und steuert durch seine Positionierung vor dem Bundesbuch dessen Interpretation.²

Ex 20,22 kennzeichnet den Dekalog als ein „Reden vom Himmel mit euch, das ihr gesehen habt“, 21,1 dagegen bezeichnet das Bundesbuch als „Rechtsvorschriften, die du ihnen vorlegen sollst“. Die unterschiedliche Formulierung dieser beiden Verse bringt das Verhältnis von Ex-Dekalog und Bundesbuch zum Ausdruck: Der Dekalog ist eine unmittelbare JHWH-Rede an das Volk, das Bundesbuch ist die durch den Propheten Mose vermittelte JHWH-Rede an das Volk. Die Dekalog-Offenbarung wird hier als ein visuelles Geschehen beschrieben,³ dem dann weitere Entfaltungen folgen von dem „was sie gesehen haben“. Das einzige, was Israel am Sinai „wahrgenommen“ hat,⁴ ist JHWHs Rede, und das ist der Dekalog.⁵ Dazu fällt auf, dass Ex 24,12; 31,18; 34,28 den Dekalog als das einzige Dokument darstellt, das Gott jemals geschrieben hat und das er selber durch Mose weiter erweitert und konkretisiert.

Sehen wir uns im Folgenden die literarische Einbettung des Dekaloges in Ex genauer an. In Ex 20,22-23,33 muss der gesamte Erzählbogen in den Blick genommen werden. Er wird durch Bilder- (20,23) und Fremdgötterverbot (23,13b) eingerahmt, aber beinhaltet hauptsächlich Anweisungen für den Bund mit JHWH und stellt ein Beispiel der Entfaltung des Dekaloges im Bundesbuch dar:

Dekalog: Ex 20,1-17	Bundesbuch: Ex 20,22-23,33
Fremdgötterverbot (20,3)	Bilderverbot und Fremdgötterverbot (20,23)
Bilderverbot (20,4-6)	
Namensmissbrauchverbot (20,7)	Fremdgötterverbot (22,19)
Sabbatgebot (20,8-11)	
Ehebruchverbot (20,14) und	Altargesetz („Name“ 20,24-26)
	Freilassungsgesetz 7. Jahr (21,2-11)
	Verführung einer Jungfrau (22,15) und

¹ HOUTMAN C., 1999, Exodus, S. 18-21.

² Vgl. HOUTMAN C., 1997, Das Bundesbuch, S. 5.

³ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER L., 1990, Bundesbuch, S. 396 ;

⁴ Das Verb **ראה** bedeutet „sehen“ bzw. „wahrnehmen“.

⁵ Vgl. HOSSFELD F-L., 1982, Dekalog, S. 179.

Diebstahlverbot (20,15)	Haftungsfragen (21,33-22,14)
Falschzeugnisverbot (20,16) und Begehrensverbot (20,17)	Schutz der Schwachen (22,20-26) und Gerecht in der Rechtsprechung (23,1-9)
Fremdgötterverbot (20,3) und Elterngelot (20,12)	Gott und Fürst (22,27-30)
Fremdgötterverbot (20,3)	Fremdgötterverbot (23, 13b)
Sabbatgelot (20,8-11)	Brachjahr- und Ruhetagverbot (23, 10-12)
	Festkalender (23,14-19)

Das Bundesbuch sagt nichts anderes, nichts Neues gegenüber dem Dekalog, sondern entfaltet ihre Anweisungen.

- In Lev beinhaltet Kapitel 19 Anspielungen auf den Dekalog. Dazu gehört zunächst Gottes Selbstvorstellung (V. 2b) mit der Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten (V. 36b). Es folgen sodann in Lev 19,3-4 – in Anbindung an den Dekalog – Anweisungen zu Eltern, Sabbat, Götzen, Götterbilder, denen in Lev 19,30-31 Anweisungen zu Sabbat, Heiligtum, Totengeister und Wahrsager entsprechen (das Verbot des Namens Gottes fehlt, weil es in Lev 19,12 schon in einer vorgegebenen Reihe als Verbot des Falscheids erscheint). V. 11-12 enthält die Verbote bezüglich Stehlen, Betrügen und Belügen, „Schwören bei meinem Namen zur Lüge!“. V. 16 verbietet die Mittäterschaft oder die Beihilfe bei einer Tötung. Schließlich bindet das Doppelgelot von Gottesfurcht und Nächstenliebe (Lev 19,14b.18b) das Verhalten zu Gott und dem Mitmenschen unauflöslich zusammen. Auf diese Weise wird nicht nur an den Dekalog erinnert, sondern das gesamte Heiligkeitsgesetz in dessen Licht gestellt.¹

- Im Dt ist das so genannte „dtr Gesetz“ (Dt 12-25), das hier dem Dekalog folgt, eine Sammlung von Einzelgesetzen. Sie sind so gruppiert, dass sie je einem der 10 Gebote zuzuordnen sind. Das Buch Dt weist dem Dekalog in seiner konsequenten Ausfaltung des Verhältnisses JHWH – Israel und seiner großangelegten „Bundestheologie“ den Rang eines „kleinen Bundesbuches“ zu. Er steht dabei offensichtlich als Gesamtstruktur über den übrigen Gesetzen. Die dekalogische Anordnung der Einzelgesetze sieht so aus:

¹ KÖCKERT M., 2006, Dekalog, WiBiLex, am 24.02.2013.

Dt 12,2 - 13,19	1. Gebot	Fremdgötter- und Bilderverbot
Dt 14,1 - 21	2. Gebot	Namensmissbrauchverbot
Dt 14,22 - 16,17	3. Gebot	Sabbatgebot
Dt 16,18 - 18,22	4. Gebot	Elterngebot
Dt 19,1 - 22, 12	5. Gebot	Tötungsverbot
Dt 22,1 - 23, 15	6. Gebot	Ehebruchsverbot
Dt 23,16 - 24,7	7. Gebot	Diebstahlsverbot
Dt 24,8 - 25,4	8. Gebot	Falschzeugnisverbot
Dt 25,5 - 12	9. Gebot	Begehrensverbot (Frau des Nächsten)
Dt 25,13 - 16	10. Gebot	Begehrensverbot (Hab und Gut)

Die doppelte Überlieferung am Sinai und im Lande Moab, die Positionierung des Dekalogs vor alle Gesetze, seine Unmittelbarkeit als Willenskundgabe Gottes, seine Verschriftung durch Gott selbst, seine Darstellung als „kleines Bundesbuch“ und sein unbeschränkter Geltungsbereich markieren die einzigartige Stellung des Dekalogs in der Torah – sowie auch die Korrelationen zwischen dem Dekalog und der Torah. Denn der Vergleich, den wir im dritten Teil dieser Arbeit gemacht haben und den wir in und fünften Teil machen werden, zeigt ebenfalls, dass der Dekalog Grundlage der Verbote der Torah ist, dabei aber eingebettet bleibt in die Erzählung der Torah.

Es ergibt sich die Frage, ob der Dekalog vielleicht eine inhaltliche Zusammenfassung der Torah ist. Aber sollte das der Fall sein, müsste der Dekalog bereits möglichst alle Themen und Formen der weiteren Verbote der Torah beinhalten oder zumindest andeuten. Eine Zusammenfassung schließt normalerweise alle Themen ein. Es ist aber zu bemerken, dass der Dekalog keineswegs auf alle wichtigen Bereiche des Lebens eingeht.¹

In Bezug auf Gott fehlt im Dekalog z.B. das Thema des Bundes mit JHWH oder mit anderen Göttern (nicht explizit), oder des Mose als Vermittler. Es fehlt das Thema der Furcht und Ehre vor dem einzigen Gott JHWH, der ganze Bereich der Reinigung, des rituellen Essens und der Speiseverbote, des Opfers, der Kult-, Gelübde- und Altargesetze, des Heiligtums und Tempels, der Feste ...

In Bezug auf den Menschen fehlen im Dekalog Anweisungen zum Verhalten gegenüber Sklaven, Fremden und Unterdrückten oder sexuelle Vorschriften. Es fehlt das Motiv des Jubeljahres, des Ackerbodens, der Zwölf Stämme Israels und der anderen Völker, des

¹ Oben haben wir schon festgestellt, dass alle Bereiche des menschlichen Lebens beim Dekalog fehlen. Hier werden wir sie ausdrücklich in Bezug auf Gott und den Menschen nennen.

Reichtums, des Heiligen Landes... Alle diese Gesetzesbereiche der Torah kommen im Dekalog nicht vor, ja werden nicht einmal angedeutet.

Wollte man den Dekalog als Grundgesetz bezeichnen, müssten Einzelregelungen immer auf die Vorgaben der Grundordnung Bezug nehmen. Alle Themen aber, die nicht im Dekalog zu finden sind, erscheinen trotzdem wichtig. Alles in allem geht es dem Dekalog um zwei grundlegenden Zielrichtungen jeder Religion: Gott und der Mensch, die im weiteren Text der Torah entfaltet und für die jeweiligen Situationen konkretisiert werden.

Obwohl der Dekalog starke Verbindungen mit anderen Verböten der Torah hat¹, wird von vielen Forschern bezweifelt, dass der Dekalog generelle Prohibitive für die Einzelnen Verböte im Bundesbuch und in der Torah enthält.² Durch den Vergleich können wir feststellen, dass in der Torah immer wieder versucht wird, die einzelnen Verböte mit dem Dekalog zu verbinden.

Mit Hilfe von Überschriften und Einfügungen wird ständig auf den Dekalog Bezug genommen. Starke Referenzen finden sich z.B. in Lev 7,38; 25,1; 26,46, 27,34; Num 36,13 (vgl. Ex 34,32 für den Ortbegriff und Ex 24,12 für die Gesetzbegriffe). Jede Perikope ist wie ein Teil von den Satzungen, die Gott am Sinai offenbart hat.

Begriffe wie Gesetz, Satzung, Weisung, Torah usw. schlagen eine Brücke über das gesamte Bundesbuch und weisen auf Gesetze hin, die alle aus der Kernoffenbarung für neue Situationen entwickelt wurden. Das Volk in Ex 24,7 nimmt alle diese Satzungen und den Bund an mit dem Ausdruck: *כל־אשר דבר יהוה אתו* (*alles, was JHWH ihm gesagt hat*). Der Begriff der *חורה* (Satzung Ex 24,12; Lev 26,46) ist im Heiligkeitgesetz (Lev 17-26) sonst nicht belegt, wohl aber gehäuft in Lev 6-15. Der Begriff *החקים* (Satzungen) ist im Heiligkeitgesetz sonst nur noch in Lev 24,9, wohl aber in der weiteren Sinaiperikope belegt (Ex 18,20). In Ex 24,12 werden neben dem Dekalog die *חורה* (Torah) und die *מצוה* (Gebote) genannt.

Lev 26,46	אלה החקים והמשפטים והתורה אשר נתן יהוה בינו ובין בני ישראל בהר סיני
Lev 27,34	אלה המצות אשר צוה יהוה את־משה אל־בני ישראל בהר סיני
Ex 34,32	כל־בני ישראל ויצום את כל־אשר דבר יהוה אתו בהר סיני
Lev 7,38	אשר צוה יהוה את־משה בהר סיני
Lev 25,1	וידבר יהוה אל־משה בהר סיני
Ex 24,12	... האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורכם
Num 36,13	אלה המצות והמשפטים אשר צוה יהוה ביד־משה אל־בני ישראל בערבת מואב

Mit den Gesetzessatzungen, die JHWH Mose empfohlen hat, erfüllt er seinen Auftrag, die Weisungen des Bundesbuches an das Volk weiter zu geben und sie ihm zu erklären: *Mose begann diese Weisung* *הזאת את־התורה* *aufzuschreiben* Dt 1,5. Der Vers Lev 26,46 enthält drei Gesetzbegriffe: *החורה* (die Weisungen), *המשפטים* (die Gebote) und *החקים* (die Satzungen). In dieser Reihung der Gesetzesbegriffe fehlt *מצוה*, was umso erstaunlicher

¹ Vgl. die Arbeiten von BEAUCHAMP P., 1971, Dieu, S. 534-545; DERS., 1987, cœur, S. 259-270; DERS., 1987, Bible, S. 325-336 und DERS., 1987, loi, S. 397-406.

² Z.B. PERLITT L., 2013, Deuteronomium, S. 578.

ist, da dieser Begriff in Lev 26,3-4f fest verankert ist. Alle diese Verknüpfungen zeigen die Weiterverkündigungen Gottes durch Mose in der Torah nach dem Dekalog als Verfassung oder Grundlage des Bundes.

Ausdrücklich werden mit *בהר סיני* (*am Berg Sinai Ex 19,2-34,29 oder Horeb Dt 1,6;4,11;10,10*) alle Gebote des Bundesbuches mit einer Abschlussformel versehen, um so die Moab-Offenbarung (*בערבת מואב*) in Num 36,13 von der Sinai-/Horeboffenbarung abzugrenzen. Alle diese Verbote referieren auf das, was auf dem Berg Sinai/Horeb gesagt wurde, also auf den Dekalog. Lev 27,34 lenkt wie auch Lev 26,46 mit der Verortung der Offenbarung der Gesetze am Sinai auf Ex 19,2.11.18.20; 24,16; 31,18; 34,2.4.29; nach der Vorbereitung von Ex 19,1, wo das Volk die Wüste und den Berg Sinai/Horeb erreicht. Die verschiedenen Verortungen der Gebote-Verkündigungen spielen eine große Rolle in der Rechtshermeneutik der Torah: Einige Gebote erzielen eine höchste Autorität mit der Überleitung sowie Unterschrift *בהר סיני* (*am Berg Sinai*);¹ andere eine besondere Autorität mit dem Ausdruck *במדבר סיני* (*in der Wüste Sinai*);² andere Gesetze ziehen ihre Autorität von einem anderen Ort als dem Berg Sinai/Horeb: *באהל מועד* (*am Offenbarungszelt*).³ Zugleich wechselt damit der Offenbarungsort vom Berg Sinai zum Zelt der Begegnung: dem Ort, an dem Gott seine Torah weiter übermittelt.⁴ Konzeptuell bedeutet dieser Wechsel vom Berg zum Zelt einen Wechsel vom Sinai zum zentralen Heiligtum, sodass das Heiligtum (in der realen Welt: der Jerusalemer Tempel) zum zentralen Ort göttlicher Offenbarung wird.⁵

Die ständige Verknüpfung der biblischen Gesetze mit dem Dekalog ist eine Besonderheit der Redaktion der Torah und zeigt die beständige Absicht, nahe am Dekalog als der biblischen Gründungsurkunde und an Mose als dem eigentlichen Verfasser der gesamten Torah zu bleiben. Jede Gesetzesammlung sucht also immer wieder ihre Autorität zu festigen durch eine Verbindung zu einem der entsprechenden Offenbarungsorte, die um das Sinaiereignis kreisen.

Mose legt in Ex 24,7 dem Volk das ihm am Sinai von JHWH verkündete Buch des Bundes mit allen darin beinhalteten Satzungen, vor. Dabei verdeutlicht und konkretisiert Gott durch Mose den Kern der göttlichen Offenbarung in die stets neuen Situationen des Lebens hinein. Im Blick bleibt dabei immer das Wohlergehen im Volk, das JHWH bei Einhaltung seiner Gebote versprochen hat.

Exkurs: Verfassung in einigen außerbiblischen Völkern

Wie oben schon ausgeführt, besteht die Besonderheit der Prohibitive ursprünglich in ihrer einfachen Verbotsprache, die hauptsächlich in einem bestimmten Raum, der Weisheits- und Familiensphäre, benutzt wurde. Die Grundnormen in vielen außerbiblischen Völkern sind prohibitiv zusammengefasst: sie legen fest, auf welchem Wege die Entscheidungsfindung des Volkes stattfindet. Ich versuche, diese These in

¹ Lev 7,38; 25,1; 26,46; 27,34; Num 3,1; 28,6.

² Lev 7,38; Num 1,1.19; 3,4.14; 9,1.5; 26,54; 33,15.

³ Ex 27-40 ; Lev; Num; Dt 31,14.

⁴ vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 34.

⁵ Vgl HIEKE T., 2014, Levitikus, S. 156.

einem Exkurs zu meiner afrikanischen Heimat und zu außerbiblischen Texten noch einmal zu bestätigen.

Es gibt in jedem Volk Werte, auf die es besonders sensibel achtet und die ihm besonders wichtig sind, weil sich darin seine besondere Kultur und Ethik ausdrückt. Neben den allgemeinen Werten wie „nicht töten, nichts Böses tun“ tauchen einige spezielle Werte auf, die eine Gesellschaft ausmachen und charakterisieren. Auf diese Werte wird besonders geachtet, weil sie dem Leben Orientierung geben, ein Miteinander ermöglichen und andererseits die Verbindung mit der jeweiligen Gottheit schließt. In der Kultur des Volkes werden diese Werte weiter entwickelt, gefördert und auch verteidigt, wenn nötig.¹

So war es beim Volk Israel und ist auch in heutigen Gesellschaften. Übereinstimmend für die meisten Völker ist alles inakzeptabel, was gegen die menschliche Würde gerichtet ist, sie verletzt oder dem Mensch körperliche oder seelische Schmerzen zufügt.² Darüber hinaus gibt es in jedem Volk noch spezielle Werte oder Grundsätze, die das Leben in diesem Volk bestimmen und von Generation zu Generation weiter gegeben werden.³

Das sehen wir besonders in Völkern, in denen das Zusammenleben in einem Stamm oder einer Sippe noch stärker ausgeprägt ist.⁴ So hatte jeder Stamm in Afrika traditionell, also schon lange vor der Kolonialzeit und dem Eindringen von fremden Einflüssen, wie Weltanschauungen, Religionen und Kirchen, eine Reihe von Werten, die ihre Verbindung mit Gott, mit der Natur und dem Mitmenschen regelte. Leider wurden viele dieser traditionellen Regeln durch die Kolonialzeit und die Einflüsse der modernen Zeit zerstört. Die Zahl dieser Grundregeln konnte von Stamm zu Stamm unterschiedlich sein und hing von den Erfahrungen und der Weltanschauung der jeweiligen Bevölkerung ab.⁵

Zum Beispiel gab es in meinem Stamm Beti in Kamerun seit alters her die Reihe von neun Verboten, den sogenannten *Beti-„Enneolog“*,⁶ den „Gott dem Menschen gegeben hat“. Leider ist er nur mehr aus der Vergangenheit bekannt und wird heute nur mehr von wenigen Menschen bewusst gepflegt und weitertradiert.

¹ Das Menschsein allein enthält schon in sich selbst eine moralische Verpflichtung. Die Würde und die Größe des Menschen erlauben keine Gemeinheiten gegen ihn. Moral ist untrennbar mit dem menschlichen Wesen verbunden. In der Weltanschauung jedes Volkes ist auch geregelt, wie und auf welche Weise man mit Gott kommuniziert.

² NANA A., 2010, Anthropologie, S. 292-302.

³ Der Dekalog ist ausgerichtet auf die Zehn Finger der Hände, bzw. die zwölf Prohibitive auf die zwölf Stämme Israels, damit Kinder sie sich einfach einprägen konnten.

⁴ Die Bevölkerungen in Afrika wie die Bantu, die Dogon, die Masaï, die Mandingue, die Peul usw. haben in ihren verschiedenen Religionen immer ein Ethos, das in Verbindung mit Gott steht.

⁵ Vgl. DORNSEIFF F., 1922, Alphabet; GUÉNON R., 1962, science, S. 68-74; IFRAH G., 1994, Histoire.

⁶ Der Zahl 9 wird oft in afrikanischer Kosmologie benutzt: z.B. **Kemet** im Alten Ägypten mit seinen Figurinen mit neun Gesichtszügen, die **Enneaden** von Alexandria; **Duala** (9 Tage des Fastens), **Ewondo** (Woche = Zyklus von 9 Tagen), **Punu** (9 originelle Familien); **Bamileke** (9 Geiste = volle Weisheit); **Basaa** (9 ist der höchste Grad, der nicht überschritten werden kann). In der Beti-Tradition enthält der Zahl 9 einen symbolischen bzw. mythischen Wert. Der Zahl 9 wird landläufig benutzt, um die Fülle auszudrücken. Zehn ist die göttliche Zahl, die Zahl der Ewigkeit.

Dieser *Beti-Enneolog* besteht nicht aus einer direkten Rede Gottes zum Volk, sondern aus Regeln, die aus dem Leben meines Stammes entwickelt und in erzählerischer Form mündlich weitergegeben wurden.¹ Dabei kommt zum Ausdruck, dass in meinem Stamm traditionell zwischen einer Moral für Mitglieder männlichen und weiblichen Geschlechtes unterschieden wird. Während die Mädchen auf eigene Weise (im Ritus „Mevungu“) erzogen werden, richtet sich der *Beti-Enneolog* ausschließlich an die Buben und wird an sie in drei Stufen weitergegeben.

Die Kern-Form des „*Beti-Enneolog*“ für Buben besteht aus neun kurz ausgedrückten Prohibitiv-Verboten (wörtlich von mir übersetzt):

„Gott hat dem Menschen neun Bürden auferlegt:	<i>Zamba angakag mod mimbege ebul:</i>
1 Du wirst kein Mitglied deiner Verwandtschaft töten	<i>Të wawué mod ya mvoñ bod dzoé</i>
2 Du wirst keinen anderen Mensch verletzen	<i>Të wabali é mod mbog</i>
3 Du wirst nicht stehlen	<i>Të wadzib</i>
4 Du wirst nicht falsch Zeugnis ablegen	<i>Të wabug mod adzo</i>
5 Du wirst kein Lügner sein	<i>Të wabò mod minnal</i>
6 Du wirst nichts Böses mit der Stammlinie deines Vaters oder deiner Mutter tun	<i>Te wabò abe ai mot ya nda-bod esua nge kig enyi nyua</i>
7 Du wirst kein fremdes Eigentum mit Gewalt nehmen	<i>Të wafadi eza dzom</i>
8 Du wirst keinen Gegenstand berühren, der als „ndzamba“ (Gott geweiht) bezeichnet ist	<i>Të wanaba ndzamba</i>
9 Du wirst kein Geheimnis weiter sagen	<i>Të wakulan esoa</i>

Bereits als Kind lernt der Junge diese neun Kurzgebote. Nach der Pubertät wird der sogenannte Sô-Ritus² gefeiert und danach sollte der junge Erwachsene eine erweiter Form dieser Gebote kennenlernen und danach leben.

Die Kurzfassung war für die Kinder zur Belehrung gedacht.³ Der Volltext, den ein in den Sô-Ritus eingeweihter Erwachsener beherrschen sollte,¹ lautet wörtlich übersetzt:

¹ Es gibt in diesem „Enneolog“ leider nur ein Verbot in Bezug auf Gott, das achte; weil der Stamm Beti keinen so persönlich nahen Kontakt mit seinem Gott pflegte wie beispielsweise Israel, sondern eher über die Vermittlung durch Ahnen oder Geister von Verstorbenen.

² Zum „Sô“-Ritual, vgl. TSALA T., 1958, Mœurs, S. 8- 112 besonders 56; LABURTHER-TOLRA P., 1981, seigneurs; DERS., 1985, Initiations; DUGAST G., 1929, Documents; DUMONT L., 1979, théorie; HEEPE M., 1919, Texte.

³ Die Prohibitive in der Beti-Sprache sind für die Kinder leicht formuliert, nach dem Schema: Prohibitiv (*Te wabò* du sollst nicht tun, oder *tege bò* nicht machen) + Objekt. Der dritte Prohibitiv ist ähnlich wie der 7., 8. und 9. Prohibitiv des Dekalogs: sehr kurz formuliert (nur prohibitiv). Diese verkürzte Fassung für Kinder ist allgemein und einfach, weil einige Verbote offen und nicht genauer präzisiert sind; man

„Gott hat dem Mensch neun Bürden auferlegt; jeder, der eine von ihnen vernachlässigt, sündigt. Trag sie mit Mut für dein Wohlergehen und das der Deinen!

1. Du wirst keinen Verwandten morden, keinen Mensch eines verbundenen Stamm, keinen Mit-Eingeweihten, entweder durch List oder durch Zauber, sonst wirst du von der Blut-Krankheit „Tsô“ geschlagen werden.
2. Du wirst keinen anderen Mensch, sei er Fremder oder Feind, aus Neid, im Verborgenen oder in der Öffentlichkeit totschießen oder verletzen.
3. Du wirst nicht etwas, das dem Anderen gehört, stehlen: nicht sein Hab und Gut, sein Haus, sein Vieh, seine verborgenen Schätze oder was auf seinem Feld wächst - weder durch List oder in Verborgtheit.
4. Du wirst kein falsches Zeugnis reden gegen einen Anderen; du wirst ihn nicht verleumden oder gegen ihn einen Meineid leisten; du wirst nicht etwas Böses gegen ihn sagen, das auf ihn Unglück ziehen kann.
5. Du wirst kein Lügner sein, kein Schelm, keiner, der Unglück auf sich und den anderen herabruft.
6. Du wirst kein Verfehlen tun mit einer (mit einem Anderen verheirateten) Frau, weder aus der Verwandtschaft deines Vaters noch deiner Mutter, weder mit deinem Schwiegervater noch deiner Schwiegermutter, kurz mit niemandem aus deiner Blutverwandtschaft; sonst bekommst du eine „Ndziba-Krankheit“.
7. Du wirst dir kein fremdes Eigentum mit Gewalt rauben, es bringt „bilanda“ (Unglück) über dich und deine Nachkommenschaft.
8. Du wirst dir keinen Gegenstand aneignen, der als "ndzamba" (Gott geweiht) bezeichnet ist. Dieses Objekt ist heilig, es muss an seinem Besitzer zurückgegeben werden.
9. Du wirst keine Geheimnisse des Ritus „Sô“ weiter sagen. Die Enthüllung der Geheimnisse der „Sô“ ist ein riesiges Verbrechen, du wirst durch „Tsô“ (den Verlust des Blutes) bestraft werden.“

Die erweiterte Form des Beti-Enneologes für die Erwachsenen spricht mehrfach von Folgen eines verbotenen Tuns. Es wird auch ein Unterschied gemacht zwischen dem alltäglichen Stehlen (drittes Verbot) und dem Raub mit Gewalt (siebtes Verbot), also zwischen einem leichten und einem schweren Verbrechen.

Auffällig ist, dass nur das achte Verbot des Beti-„Enneologes“ Gott betrifft. Denn das „Ndzamba“ – ähnlich wie hebräisch „קרבן“ *Gottes Opfer, was Gott geweiht ist* – soll man heilig halten und damit den einzigen Gott „NTONDOBE“ verehren. Alle anderen Prohibitive sind aus dem sozialen Bereich, wie auch der zweite Teil des Dekalogs. Erstaunlich ist in diesem Zusammenhang, wie das Volk Israel auf seine einzigartige Beziehung zu seinem Gott gekommen ist und wie es den ersten Teil des Dekalogs formulieren konnte.

kann sie fast in jede Richtung interpretieren. Der Vetitiv kann man in Ewondo mit *obē bō* (tue nicht, mach nicht) ausdrücken.

¹ Der Volltext, den der Bewerber zum *Sô-Ritus* lernt, enthält elf Prohibitive (das vierte Verbot enthält gleich drei Prohibitive), Ergänzungen und Erklärungen.

Der *Beti-Enneolog* ist zwar keine direkte Anrede Gottes wie der biblische Dekalog. Er gehört zur Narratologie (Erzählung) des Volkes Beti und enthält unterschiedliche Redestile. Schon der Einleitungssatz der langen Fassung drückt sich im 1. Teil in 3PS („Gott hat...“) aus, im 2. Teil in 3PS („jeder, der...“ hebräisch *כִּי אִישׁ, אִישׁ אִישׁ* oder *אִישׁ אִישׁ אִישׁ* wie in Lev 18.20) und im 3. Teil in der imperativischen 2PS (trag sie...) aus. Die weiteren Prohibitive sind in 2PS, wie auch im biblischen Dekalog.

Alle Prohibitive des *Beti-Enneologs* waren ursprünglich ohne Ergänzungen. Aber weil man sie konkretisieren wollte, wurden für die in die Sô-Ritus-Lehre eingeweihten Erwachsenen Objekte und Ergänzungen hinzugefügt. Als Sprecher des *Enneologs* kann man sich indirekt Gott vorstellen und als Erzähler bzw. Weiterleiter den „pater familias“. Der Pater familias oder der Lehrer sollte diese Prinzipien des Lebens an die junge Generation weiter tradieren. Aus dieser Quelle sollten die jungen Menschen ihre Lebensphilosophie schöpfen. Als Adressat wird ein bestimmtes männliches „Du“ genannt, wobei wohl die nachwachsenden männlichen Jugendlichen gemeint sind. Die Lehrsätze wurden in der Familie¹ weitergegeben; der Inhalt aber ist göttlicher Herkunft. So werden die Verbote des *Enneologs* vom Beti-Volk als Wort Gottes verstanden, wie es in der Einführung bereits steht.

Ähnliche Verbotsreihen wie die des *Beti-Enneologs* tauchen auch im Alten Orient auf. Man stand damals vor der Aufgabe, die einmalige Besonderheit des Dekalogs in Rahmen einer altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte zum Ausdruck zu bringen. So musste sich folgende Fragen stellen: ist der Dekalog ein Dokument eines in der Geschichte des Alten Orients einmaligen Ethos und Rechtsempfindens als Konsequenz der JHWH-Religion? Oder ist der Dekalog ein Dokument einer gemeinorientalischen Lebensordnung, die sich mit unterschiedlichen Religionsformen verbinden konnte? Die bedeutendsten solcher Reihenbildungen sind: der Codex Hammurapi, (1750 v.C.), der Codex Ur-Nammu (ca. 2100 v.C.) oder Reformgesetze des Urukagina (ca. 2350 v.C.) und das „Negative Sündenbekenntnis“ im ägyptischen Totenbuch.² Viele Fachwissenschaftler³ vergleichen den Dekalog mit dem Text des Totenbuchs:

<u>Totenrede</u> (im ägyptischen Totenbuch)	<u>Dekalog</u> (nach christlicher Zählung)
Die Götter verehren (A8; B38)	1. Keine anderen Götter
Nicht Morden (A14; A15-16; B5.13)	5. Nicht töten

¹ Diese Literatur ist nahe vom בני-Literatur (mein Sohn...), wo die Väter seinen Söhnen fordern, ihren Lehren zu folgen; ganz typisch zum Buch Spr. (20-mal der Ruf „Mein Sohn!...“ Vgl. auch Gn 27,8.13; Ps 2,7; Koh 12,12).

² Vgl. MAYSTRE C., 1937, *déclarations*; ANET, S. 34-36; Spruch 125, in TUAT II/4, Sp. 511-514.

³ Z.B. ANET, S. 34-36; KITTEL R., 1923, *Geschichte*, S. 758f. Die „Verteidigung der Verstorbenen“ bildet darin das 125. Kapitel des Buches, bekannt unter dem Titel des „*Negativen Schuldbekenntnisses*“. Die Verbote, um die es hier geht, werden nämlich nicht als „*Du sollst nicht ... tun*“, sondern „*Ich habe nicht ... getan*“ zur Sprache gebracht.

Nicht stehlen (A22-25; B2.14-15)	7. Nicht stehlen
Nicht falsch aussagen (B16.25)	8. Nicht falsch aussagen
Nicht ehebrechen (B19.27)	9. Nicht ehebrechen
Nicht habgierig (B3.18)	10. Nicht begehren

Alle diese alten Gebotsreihen gehen weit über die Zehnzahl oder eine andere bedeutsame Zahl hinaus, sind formal anders als der Dekalog stilisiert und erfüllen Funktionen in magischen Zusammenhängen. Sie tragen deshalb zum Verständnis des Dekalogs nichts bei. Sachliche Berührungen gibt es ohnehin nur mit den Geboten des zweiten Teils des Dekalogs. Die Einheit des ersten Teils des Dekalogs ist eine große Besonderheit des Volkes Israel.

Der Ägyptologe ASSMANN findet im ägyptischen Totenbuch keine Parallelen zum Alleinverehrungsgebot JHWHs, das Bilderverehrungsverbot oder das Sabbatheiligungsgebot, gerade diejenigen Gebote, die den „revolutionären Kern“ der JHWH-Religion ausmachen.¹

Für den Alttestamentler KÖCKERT ist der Text des Totenbuches auch „formal ganz anders stilisiert“.² Diese außerbiblischen Grundregeln sind als ethischer Konsens des Volkes im weisheitlichen Familienlehrstil – der in sehr einfacher aber geschärfter Sprache gehalten ist – zu verstehen, damit ein Vater seinem Sohn eine Lehre weitertradiert. Es kommt immer die Frage: was passiert, wenn man diesen ethischen Konsens übertritt und nicht daran hält?

Es gibt – außer in der Einführung zum Beti-Enneolog von Kamerun - keinen Hinweis auf einen Gott, der etwas verbietet, oder eine Abhängigkeit des Menschen von ihm. Diese oben genannten außerbiblischen Verbotsreihen beziehen sich hauptsächlich auf den Menschen – wie im Übrigen auch der zweite Teil des Dekalogs.

Wie kaum ein anderes Gesetz ist der Dekalog mit JHWH und dem Volk Israel verbunden, konkretisiert in der Person des Mose als Volksführer, Gesetzgeber und Offenbarungsmittler.³ So zeigt ein Vergleich des Dekalogs mit diesen außerbiblischen Verbotsreihen zwar eine gewisse Ähnlichkeit, stellt aber auch seine charakteristische Besonderheit heraus: Wer vom Dekalog spricht, muss immer zunächst von der Befreiung Israels erzählen (bzw. von JHWH, Mose, usw.)⁴ und damit den Ursprung und den Kern der Torah deutlich machen, der in der Sorge JHWHs um sein Volk liegt.

Die genannten außerbiblischen Beispiele sind Grundlage für weitere ethische und gesetzliche Regeln und machen deutlich, dass jedes Volk ein Programm des Lebens braucht, also eine Quelle, aus der Ethik und Gesetz sich formt. Diese Reihen von

¹ ASSMANN J., 2000, Dekalog, S. 30–34.

² KÖCKERT M., 2006, Dekalog, WiBiLex, am 24.02.2013.

³ HOSSFELD F.L., Editorial, WUB, S. 1.

⁴ SCHWEINHORST-SCHÖNBERGER L., 2000, Gebote, S. 12.

Verboten (egal in Vergangenheit oder in Futur) sind wie Begründungen ihrer Gesellschaft.

Diese genannten Verbotsreihen machen auch die Rolle von Prohibitiven deutlich: Der Prohibitiv steht mit der religiösen und gesellschaftliche Weisheit in Verbindung. Er drückt Gebote der Weisheit und Erfahrungswissen aus, die - über Generationen überliefert - die Kunst eines harmonischen Zusammenlebens lehren.

Fazit des Kapitels

Meiner Meinung nach ist es nicht falsch, zu behaupten, dass die Position und Funktion des Dekaloges das „Grundgesetz“ der ganzen Torah darstellt. Belege dafür sehe ich in der konzisen Knappheit des Gesetzeskorpus. Die besondere Stellung des Dekalogs drückt sich darin aus, dass seine Prohibitiv trotz ihrer kurze Form inhaltlich generell bedeuten. Andererseits spielt der Dekalog in den ihm nachfolgenden Gesetzeskorpora eine wichtige Rolle, indem die Vorrangstellung des Dekalog als wörtliche Rede Gottes immer wahrgenommen und berücksichtigt wird (Ex 224,3-8; Dt 6,6-18,19).

Es fällt auch auf, dass fast jedes Verbot des Dekalogs eine Entsprechung hat zu einer inhaltlichen Gruppierung, bzw. viele Verbote einer Gruppe an ein Verbot des Dekalogs erinnern oder sich direkt darauf beziehen. Darum wurde von Anfang an eine zentrale Stellung des Dekalogs in der Torah und der Bibel vermutet und behauptet.

Die außerbiblischen sind Weisungen zum Menschsein und Grundlagen, auf denen menschliches Verhalten sowie weitere Gesetztexte sich entfalten. Dieselbe Rolle spielt der Dekalog innerhalb der Torah: Als eine Art Grundlage prägt er die übrigen Gesetzeskorpora der Torah.

Wir können auch bestätigen, dass es in jedem Volk Grundregeln (im Text oder mündlich gefasst) gibt, die für jeden, der zu diesem Volk gehört, gelten. Man muss diese „Grundgesetze“ kennen, um zu diesem Volk zu gehören. Das gilt auch für das Volk Israel, aber beide Fassungen des biblischen Dekalogs sind als direkte Rede Gottes an sein Volk, die Israeliten, formuliert, und fassen seinen Willen auf religiösem und weisheitlichem Hintergrund (das Verhalten ihm und den Mitmenschen gegenüber) zusammen. Dabei stehen wir vor der Frage: Ist der Dekalog eine inhaltliche Zusammenfassung dessen, was in der Torah als fundamentale Forderung des Glaubens zu gelten hatte, oder Ausgangspunkt der verschiedenen Verbote der Torah¹? Damit werden wir uns im Folgenden zu beschäftigen haben.

¹ Der Dekalog wurde nie als wissenschaftlicher Moralkodex konzipiert, nicht als Familien-, Stammen- oder Sippen-Verordnung, es ist eine Rede JHWHs, die das Bundesverhältnis mit JHWH regelt und als Grundvoraussetzung der gnädigen Zuwendung Gottes zum Volk Israel gesetzt wurde. Halte sich das Volk oder der einzelne Mensch nicht an diese Gebote, breche es folglich den Bund und höre in gewissem Sinne auf, Gottes Volk zu sein.

V- DIE BESONDERHEIT DER PROHIBITIVE DES DEKALOGS

Bei den vorausgehenden Untersuchungen über die Verbote der Torah ganz generell bin ich zu dem Ergebnis gekommen: Der Dekalog ist keine formale Besonderheit! Im Vergleich mit anderen Verböten der Torah treten doch einige Eigenarten der Zehn Geböte (Ex 20; Dt 5) deutlich hervor. Daraus schlieÖe ich: Die Verböte der Torah erklären und entfalten die Prohibitive des Dekalogs und müssen als weitere Auslegungen der Verböte des Dekalogs verstanden werden. Man kann vermuten, dass der Dekalog eine innere Mitte, eine Art Herz der anderen Verböte der Torah darstellt, die weniger prägnant, sondern wesentlich länger und detaillierter formuliert sind.

Im Folgenden möchte ich erklären, wie die einzelnen Prohibitive des Dekalogs mit ihren Parallelen in der Torah zusammenhängen. Jeder Prohibitiv des Dekalogs soll nun mit den inhaltlich entsprechenden anderen Verböten verglichen werden. Ziel dabei ist, die Besonderheit der Prohibitive des Dekalogs unter den anderen vergleichbaren Verböten in der Torah herauszustellen.¹ Ich folge dabei der Gruppierung des Kapitel III, die die wahre Gliederung des Dekalogs ist: In Bezug auf Gott und auf die Menschen.

1- Die Verböte in Bezug auf Gott

- Der erste Prohibitiv: Kein anderer Gott (לא יהיה לך אלהים אחרים על-פני) Ex 20,3; Dt 5,7)

Im *Schema* 'Israel' (Dt 6,4) wird festgesetzt, dass JHWH einzig (אחד) ist und sein soll. Daraus folgt logisch die Forderung des ersten Prohibitivs, dass Israel „keinen anderen Gott“ (אלהים אחרים) neben ihm haben darf.² Die Selbstvorstellung Gottes im Dekalog macht deutlich, dass es im Folgenden nicht um „fremde Götter“ geht, sondern grundsätzlich um „andere Götter“ neben JHWH allein. Denn sie sagt in positiver Form, dass Er, JHWH, der einzige Gott Israels ist, insofern er sich durch die Herausführung aus Ägypten als der einzige Gott Israels erwiesen hat.³

Der erste Prohibitiv drückt in negativer Formulierung aus, was die Präambel (Ex 20,2; Dt 5,6) schon sagt: JHWH ist der eine Gott und von niemandem anderen soll das Volk Israel sagen können: „mein Gott“.⁴ Im Dekalog ist die einmalige und auffallend abstrakte Formulierung mit dem Verb היה (wörtlich: „Es wird dir nicht sein (לא יהיה לך) zu berücksichtigen. Es findet sich hier kein konkretes Verb (etwa „nachfolgen“, „dienen“ oder „anbeten“).

¹ Nach unserer Problematik, wollen wir wissen, wie man die Prohibitive des Dekalogs verstehen kann, als Grund bzw. Kern der Torah oder als ihre Zusammenfassung.

² Vgl. VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 154-155.

³ Vgl. JACOB B., 1997, Exodus, S. 555.

⁴ Hier werden überhaupt noch keine anderen Völker und ihre Götter erwähnt. Vgl. JACOB B., 1997, Exodus, S. 555.

Dieses Verbot („Es wird für dich kein anderer Gott sein!“) knüpft an den Namen JHWH (יהוה) (vgl. Ex 3,14) an und verstärkt dadurch den Zusammenhang mit dem Prolog: Man soll neben IHM (על-פני) keinen anderen (אלהים אחרים) Gott haben (לא יהיה-לך)¹, wörtlich übersetzt: *es wird für dich kein anderer Gott auf meinem Angesicht sein.*² Dieses nur im Dekalog so abstrakt formulierte Verbot wird in der Torah auf die allgemeinen Themen der „Hinwendung zu anderen Göttern“ oder „Opfer an andere Götter“ (Ex 22,19) ausgeweitet. Es werden alle Handlungen verboten, die die Loyalität gegenüber JHWH unterlaufen.

In Lev 19 verbieten zwei Vetitive, sich an einen anderen Gott (אלהאליים 4a) bzw. an die Totenbeschwörer (אלהאבת) zu wenden (אלחפנו) und sie zu befragen (אלחבקשו). Dt 6,14 betont prohibitiv dasselbe Verbot mit dem Verb הלך und אחרי *nachgehen, nachfolgen* (... תלכון אחרי אלהים אחרים... du wirst nicht andern Göttern nachfolgen...) bzw. die Bräuche der Völker zu befolgen (Lev 18,3c; 20,23). Dt 8,19a droht sogar mit dem Tod (אבר חאבדון)³ für den Fall, dass jemand den Herrn vergisst und anderen Göttern nachfolgt (vgl. Dt 12,30).

Die dtr Wendung im ersten Gebot des Dekalogs (keine anderen Götter haben) wird aufgenommen und durch den Tatbestand „keinen fremden Göttern nachfolgen“ (vgl. 4,3) ergänzt bzw. auch durch „keinen fremden Göttern der umliegenden Völker nachfolgen“ (vgl. 13,8) bzw. „keinen Göttern der Völker rings um euch nachfolgen“ (vgl. 13,8) bzw. „keinen Göttern der Völker rings um euch nachfolgen“ (vgl. 13,8) bzw. „keinen Göttern der Völker rings um euch nachfolgen“ (vgl. 13,8). Denn anderen Göttern nachzufolgen bedeutet genau das, was der erste Prohibitiv des Dekalogs verbietet. Ex 23,13 verflucht bereits jeden, der den Namen eines anderen Gottes ausspricht. Dieser Vers kann auch als (weiteres) Parallel-Verbot des ersten Prohibitivs angesehen werden: Den Namen eines anderen Gottes soll man nicht aussprechen, er soll nicht auf die Lippen kommen (... אלהים אחרים לא תזכירו לא ישמע על-פיך).⁴

Zum Thema „Keine Götter haben“ gehören auch Ex 22,27; 23,21; Num 22,12. Sie verbieten, sich „Gott zu widersetzen“. Dt 4,9.23; 6,12; 8,11.14; 25,19 verbietet „Gott zu vergessen“. Das indirekte Verbot in Dt 11,28 fasst gleichzeitig drei Tatbestände zusammen:⁵ Das „Nicht-Hören“ auf Gott, das „Abweichen“ von Gott und die

¹ Diese abstrakte Formulierung befindet sich an vielen Stellen in der Torah außer in Lev: Mit ל (לא יהיה-לך Num 18,20; לא יהיה-לך Dt 18,2; לא יהיה-לך Dt 25,13; לא יהיה-לך Dt 25,14) mit ב (לא יהיה-בך Ex 16,26; לא יהיה-בך Num 8,19; לא יהיה-בך Dt 7,14; לא יהיה-בך Dt 15,4; לא יהיה-בך Dt 23,23)

² Die Wendung „andere Götter“ kommt im Dekalog vor (Ex 20,3 / Dt 5,7), dann am Schluss des Bundesbuchs (Ex 23,13) und besonders im Deuteronomium (Dt 6,14; Dt 7,4; Dt 8,19; Dt 11,16. 28; Dt 13,3. 7. 14; Dt 18,20; Dt 29,25; Dt 30,17; Dt 31,18. 20; Jos 23,16). Vgl: z.B. Ri 2,12. 17. 19; Ri 10,13; 1Sam 8,8; 1Kön 9,6. 9; 1Kön 11,4. 10; 1Kön 14,9; 2Kön 17,7. 35. 38; 2Kön 22,17 etwa Jer 7,6. 9; Jer 11,1.

³ Der Ausdruck אבר חאבדון (8,19; 12,2; 30,18) bedeutet für Dinge : *errichten*, für Tiere: *schlachten* und für Menschen: *töten* (ut infra, so synonyme von מות יומת).

⁴ V. 13b ist mit seinem Verbot, fremde Götter zu verehren, in seiner sprachlichen Form am „Aussprechen des Namens fremder Götter“ orientiert („den Namen fremder Götter sollt ihr nicht bekennen“), die mit der Hauptgebotsforderung von Ex 20,22-23 korrespondiert und die Hauptstichworte des Ausschließlichkeitsanspruchs JHWHs, wie sie auch im Dekalog begegnen, aufnimmt.

⁵ Dt entfaltet den Charakter des Ungehorsams näher, indem es ihn als „Nicht-Hören“ (שמע Lev 26,14.18.27; Dt 1,43; 8,20; 9,23; 18,19; 28,15.45.62; 30,17) auf die Gebote des Herrn, „Abweichen“ (סור vgl. Dt 9,12.16) von dem gebotenen Weg und „Nachfolgen“ (vgl. 6,14; 7, 4; 8,19) anderer unbekannter Götter definiert.

„Nachfolge“ anderer Götter. Es droht Fluch an für den Fall, „dass ihr nicht auf die Gebote JHWHs, eures Gottes, hört, sondern von dem Weg abweicht, den ich euch heute vorschreibe, und anderen Göttern nachfolgt, die ihr früher nicht gekannt habt.“¹ Zum ersten Prohibitiv des Dekalogs können wir assoziativ die Verbote des JHWH-Vergessens hinzufügen:

לא יהיה־לך אלהים אחרים על־פני	Ex 20,3; Dt 5,7
אלהים אחרים לא תזכירו לא ישמע	Ex 23,13
אל־תפנו אל־האלילים ואלהי מסכה לא תעשו לכם	Lev 19,4a
אל־תפנו אל־האבת ואל־הידענים אל־תבקשו לטמאה בהם	Lev 19,31
לא תעשו ובחקתיהם לא תלכו	Lev 18,3c
ולא תלכו בחקת הגוי	Lev 20,30
לא תלכון אחרי אלהים אחרים	Dt 6,14
והקללה אס־לא תשמעו ... יהוה אלהיכם וסרתם ... ללכת אחרי אלהים אחרים ...	Dt 11,28
זבח לאלהים יחרם בלתי ליהוה לברו	Ex 22,19
השמר לך ופן־תדרש לאלהיהם השמר לך פן־תנקש אחריהם ... nach Göttern ...	Dt 12,30
אל־תשכח את אשר־אלהיך	Dt 9,7
השמר לך פן־תשכח את־יהוה אשר הוציאך	Dt 6,12
רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן־תשכח את־הדברים ... ופן־יסורו מלבבך ...	Dt 4,9
השמרו לכם פן־תשכחו את־ברית יהוה אלהיכם	Dt 4,23
השמר לך פן־תשכח את־יהוה אלהיך לבלתי שמר מצותיו ...	Dt 8,11a
לא תשכח	Dt 25,19
ושכחת את־יהוה אלהיך	Dt 8,14
ורם לבבך	

Besonderheit des ersten Prohibitivs

Die Besonderheit des ersten Verbots im Dekalog besteht darin, dass es eine auf die Zukunft hin geöffnete Formulierung aufweist, formal sehr kurz und kompakt und inhaltlich sehr eindeutig ist: keinen anderen Gott außer JHWH haben. Nicht daraus abzuleiten ist, dass diese Formulierung als zeitlos gültiges Ethos zu verstehen ist, weil die Formulierung „*du wirst nicht haben...*“ vielmals in der Bibel vorkommt, allerdings in Verbindung mit Gott nur im Dekalog. Dieser erste Prohibitiv knüpft an die vorausgehende Selbstvorstellung Gottes an und eröffnet die nachkommenden Prohibitiv des Dekalogs, die alle mit Gott zu tun haben. Er stellt „offensichtlich eine letztmögliche Verdichtung eines Fundamentalsatzes dar“². Stilistisch erscheint er höflich und mild, ist in der Sache aber durchaus streng und fordernd und auf alle Zukunft hin ausgerichtet. Wahrscheinlich stammt er von hochgebildeten Kreisen von Schulen und Propheten.

¹ Zu „den anderen Göttern, die ihr nicht kennt“ vgl. 13,3. 7,14; 28,64; 29,25 (32,17).

² ZIMMERLI W., 1972, Grundriss, S. 100.

Das Verb יהיה erinnert in der Form יהיה an den Namen JHWHs (יהוה vgl. Ex 3,14) und verstärkt dadurch den Zusammenhang mit dem Prolog.¹ Der feste Ausgangspunkt besteht darin, dass es für Israel keinen einzigen anderen Gott geben darf, was das erste Gebot zu einem Ausdruck der Monolatrie macht und es von den monotheistischen Aussagen bei Deuterocesaja (Jes 43,10-13; 44,6-8; 45,5-7.14.18.21f u. ö.) und selbst Dt (4,35.39; 7,9) unterscheidet.²

Der Prohibitiv „*keinen anderen Gott außer JHWH haben*“ folgt der Linie, die die Einleitung (Ex 20,2; Dt 5,6) eingeführt hat. Er will sich einerseits bündig, kernig, komprimiert ausdrücken; darum enthält Ex 20,3//Dt 5,7 nur sieben Wörter: לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־פְּנֵי. Andererseits wollte er ganz, vollständig, generell und zeitlos und ortsübergreifend sein. Gott soll nicht nur im Tempel, sondern überall als der einzige Gott verehrt werden.³

Es ist zu vermuten, dass der Dekalog die oben genannten vorausgehenden Verbote in dieser abstrakten Form des ersten Verbots (לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים) wiederholt und zusammenfasst. In synchroner Lesung erkennt man ihn als Programm der Monolatrie und der Ehre JHWHs. Das Gebot, allein JHWH zu verehren, ist für das AT das fundamentalste Gebot überhaupt. So verwundert es nicht, dass auch das Bundesbuch damit beginnt. JHWH duldet keine anderen Götter neben sich in seinem Heiligtum.⁴ Man kann dieses erste Verbot auch so interpretieren: Das Heiligtum, der heilige Ort muss exklusiv für JHWH reserviert werden. Auf diese Weise bringt Israel zum Ausdruck, dass es keinen anderen Gott als JHWH hat. Ob der Ausdruck „keinen anderen Gott *vor dem Angesicht JHWHs* haben“ vielleicht Götterstatuen im Jerusalemer Tempel als Hintergrund hat, ist in der Alttestamentlichen Wissenschaft umstritten und darf aus guten Gründen in Frage gestellt werden.⁵

Die monotheistische Perspektive und die monolatrische Interpretation JHWHs im Fremdgötterverbot – und in der Präambel des Dekalogs – werden in Dt 4,1-40 konkretisiert, wie dieses Gebot des Eingott-Glaubens konkret gelebt werden soll. Das sagt der literaturhistorische Befund. Das Fremdgötterverbot macht viele Stellen der Torah erst verständlich; denn es ist wahrscheinlich ihr Hintergrund, z.B. in Ex 22,19 und daran anknüpfend in Dt 13, 2-12, genauso wie das *Schema* 'Israel in Dt 6,4-5, das eng mit Dt 13,2-12 verbunden ist.⁶

¹ AURELIUS E., 2003, Ursprung, S. 9, vermutet im Hintergrund die Formulierung von Dt 26,17, was möglich, aber nicht beweisbar ist.

² VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 131-152 behauptet und bestätigt, dass dieser Teil des Dekalogs ist prophetischer Herkunft. Das Erste Gebot ist überhaupt von einem prophetischen Verfasser.

³ Der junge Israelit konnte lernen, generell keinen einzigen Gott am Gesicht Gottes (überall) zu haben, entweder in hohem Kultgebiet oder in Familien- oder Hausgebiet.

⁴ In diesem Fall lautet der Ausdruck עַל־פְּנֵי den Sinn: JHWH erlaubt nicht, dass bei ihm (vgl. Ex 20,23), an dem ihm geweihten Ort, in seinem Heiligtum, Bilder anderer Götter zur Verehrung aufgestellt werden (vgl. z.B. 2Kön 21,7; 23,4; Ez 8,9f). JHWH als eifersüchtigen Gott (Ex 20,5//Dt 5,9) will, dass allein ihm Verehrung zuteil wird. Vgl. HOUTMAN C., 1997, Bundesbuch, S. 59-60.

⁵ Doch gibt es schöne Argumente von Hartenstein E., 2008, Das Angesicht JHWHs. Studien zu einem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34, FAT 55, Tübingen.

⁶ OTTO E., 2012, Deuteronomium, S. 721.

Zusammenfassend kann man sagen: der erste Prohibitiv ist ein Grundsatz in einer zweifachen Richtung: Einerseits zu Monolatrie, die dem ausformulierten Monotheismus in Israel vorausgegangen ist. Dazu passt - synchron gelesen-, dass die Forderung, JHWH alleine zu verehren (der so genannte Ausschließlichkeitsanspruch), vielfach und vielfältig im AT begegnet (ut supra), allerdings nicht in einer festen Formulierung, sondern mit großem Variationsreichtum, der für die vorliegende Stelle von Ex 20,3//Dt 5,7 eine bewusste Abfassung im Dekalogkontext annehmen lässt.¹ Andererseits zur Freiheit der Menschen. Nach OTTO ist erst der monolatrisch allein verehrte JHWH ein befreiender Gott geworden, durch den auch die Menschen frei sind, die ihn verehren. Es wird ihnen nicht mehr durch die Applikation mythischer und legendärer Erzählungen Handlungserwartungen vorgegeben, sondern durch die Angebote des freien Gottes JHWH. Aus dem monolatrischen und monotheistischen Gottesverhältnis folgt eine pragmatische Vermittlung dieses Verhältnisses im aktiven Tun der Gebote und Verbote dieses Gottes. Denn die Verehrung fremder Götter wäre dagegen eine Form des erneuten Sklavendienstes. Das Erste Gebot wird in diesem Sinne zur Grundlage der gesamten Ethik der Torah.²

- Der zweite Prohibitiv: Kein Kultbild und Gestalt (לא תעשה-לך פסל וכל-חמונה Ex 20,4; Dt 5,8)³

Das Fremdgötterverbot in Dt 5,7 ist mit dem Verbot der kultischen Verehrung fremder Götter in Dt 5,9 verbunden. Das Bilderverbot in Dt 5,8 ist im dtr Horebdekalog in das Fremdgötterverbot eingeschoben worden, was aber kein Hinweis auf eine literarisch sekundäre Einfügung ist. Vielmehr wird das erste Gebot des Horebdekalog in Dt 5,6-10 dadurch, dass das Bilderverbot durch das Fremdgötterverbot eingerahmt wird, zu einer Einheit innerhalb der pentalogischen Struktur des Dekalogs. Erst im Sinaidekalog Ex 20,2-6 werden Fremdgötterverbot und Bilderverbot als zwei unterschiedliche Gebote dadurch voneinander getrennt, dass in Ex 20,4 כל-חמונה „[keine] Gestalt“ syndetisch an פסל „Kultbild“ angeschlossen ist, sodass das pronominale Suffix der proklitischen Präposition לך sich auf Kultbilder bezieht und nicht mehr wie im Horebdekalog auf „andere Götter“.

Die Beachtung des Fremdgötterverbotes zeigt sich nach Dt 5,7-10 also darin, dass man (a) keine Gottesbilder anfertigt (V.8) und sich (b) vor den anderen Göttern (V.7), die in diesen Bildern dargestellt werden (V.8), nicht niederwirft (V.9). DOHMEN zieht weitreichende Schlussfolgerungen aus dem Umstand, dass in Ex 20,5 vor כל-חמונה ein waw-copulativum steht,⁴ nicht aber in Dt 5,8. Seiner Meinung nach werde hieraus

¹ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 105; vgl. HOSSFELD F.-L., 2000, Dekalog, S. 267

² Vgl. OTTO E., 2012, Deuteronomium, S. 725.

³ Der erste Unterschied zwischen den beiden Dekalogen steht hier: Ex 20,4 fügt einen ו zwischen „Kultbildern“ und „Gestalten“. Die Konjunktion ו von Ex 20,4 vermeidet die Wiederholung von לא תעשה-לך, als ob es zwei verschiedenen Gebote wäre, Dt 5,5,8 „juxtaposiert“ beide Termini, um deutlich zu machen, dass der zweite den ersten expliziert und vielleicht ergänzt.

⁴ Kann man dieses waw anders verstehen? Kann es wahrscheinlich als waw-explicativum auch verstanden werden?

ersichtlich, dass im Dt das Bilderverbot im Schatten des Gebotes stehe, andere Götter zu verehren, denn להם und תעבדם in Ex 20,5//Dt 5,9 beziehe sich auf Ex 20,3 // Dt 5,7.¹

Die Massoreten haben durch ihre Punktation eine Zäsur *paseq* (י) nach פסל (in Ex 20,4a//Dt 5,8a) und nach אחי² (in Ex 20,23a) angebracht (ut supra). Diese Zäsur in 20,23 hat aber zur Folge, dass 20,23b den vorhergehenden Teil expliziert und erklärt: Gott aus Silber und Gold nicht machen (vgl. z.B. 20,3; 22,19; 23,24.32f; 32,31; 34,15f). Ex 20,4a//Dt 5,8a würde ich dann in gleichem Sinne selbstständig als eine einfache Juxtaposition machen (*du wirst dir kein Kultbild machen*). Das vorausgesetzte Objekt (פסל) wird in Ex 20,4bc//Dt 5,8bc explizit durch die Folge (ׁןכל-תמונה אשר... auch keine Gestalt...) erklärt.

Ex 20,4//Dt 5,8 (Bilderverbot) ist „eine wichtige, eigenständige Ergänzung des ersten Prohibitivs.“³ Ex 20,4bc//Dt 5,8bc scheint eine Kommentierung und Erweiterung des Kultbild-Verbotes (פסל) zu sein. Der Ausdruck „keine Gestalt“⁴ (ׁןכל-תמונה) könnte eine erweiterte Spezifizierung des ursprünglichen Kurzverbotes פסל לא-תעשה-לך sein.

Während פסל und תמונה gleichgeordnete Objekte, dann hätte man כל schon zu dem ersten, also alsbald nach לא תעשה erwartet, wie im vierten Ausspruch כל-מלאכה לא-תעשה. Zu תמונה aber ist es gesetzt, um sowohl dieses als die folgenden drei Relativa אשר unabhängig zu machen, was energischer absetzt, als wenn es כל-תמונה oder כל תמונה geheißen hätte, behauptet JACOB⁵ Darum komme ich zu der Ansicht, dass פסל ([liturgisches] Abbild) mehr auf eine Benutzung im familiären Umfeld hindeutet und תמונה (Vorbild) mehr auf wissenschaftliche, Propheten- oder Schülerkreise.

DOHMEN⁶ ist der Ansicht, dass die Version von Ex 20,4 eine bewusste Korrektur der Formulierung von Dt 5,8 ist und dass durch die Hinzufügung eines ו an כל-תמונה das Verbot eine Ausweitung in Bezug auf Dt 5,8 erfahren hat.⁷ Unter Verweis auf Lev 26,1 und Dt 4,16-18 behauptet er, dass Ex 20,4 nicht bloß Bilder, sondern Abbildungen allgemeiner Art im Rahmen des Kultus verbietet. In Ex 20 sei durch die Einfügung des waw das Bilderverbot zu einem selbständigen Verbot geworden. So können sich grammatikalisch להם und תעבדם (in 20,5a) auf פסל וכל-תמונה (in 20,4) beziehen. Es wird

¹ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 106-125; vgl. auch viele Stellen seines Werkes: DERS., 1987, Bilderverbot, S. 218-219. 224-225; DERS., 1984, Bild, S. 263-266; DERS., 1987, Dekalogexegeese, S. 81-85; DERS., 1995, Gottesbild, S. 245-252; DERS., 2005, Bildnis, S. 20-28. Siehe auch vergleichbare Formulierungen in Ex 20,23; 34,17; Lev 19,4; 26,1; Dt 27,15 auch in Hos 4,17; 8,4f; 10,5; 13,2; 14,9; DERS./ ENGLERT R./ STERNBERG T., 1988, bildverflucht, S. 63-75. Und die Kurzfassung 1988, Bilderflut, S. 4-15.

² Die Partikel את (Akkusativ-Kennzeichen) + IPS ist manchmal אחי (otti) akzentuiert = (mich *Akkusativ* 23-mal in Gn; 2-mal in Ex; 1-mal in Lev; 1-mal in Num; 3-mal in Dt), manchmal auch אחי (itti) = (mit mir, neben mir 7-mal in Gen; 2-mal in Ex; 1-mal in Num).

³ „Das in das Fremdgötterverbot eingebaute Bilderverbot steht auch im Hintergrund der bundestheologischen Forderung nach Verbrennung von Götterbildern (Dt 7,5 vgl. 7,25 und 12,3).“ VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 156.

⁴ Das Wort תמונה kommt außer im Dekalog und in von ihm abhängigen Stellen (Dt 4,12.15.23.25) noch 3-mal vor: Num 12,8; Hi 4,16 und Ps 17,14. Nach JACOB B., 1997, Exodus, S. 556, ist תמונה also ein „visionäres Bild“.

⁵ JACOB B., 1997, Exodus, S. 556.

⁶ Vgl. DOHMEN C., 1987, Dekalogexegeese, S. 198, 209f, 213f, 226f.

⁷ Vgl auch HIMBAZA I., 2004, Décalogue, S. 191-196.

jede Anfertigung von Kultstatuen verboten, unabhängig davon, ob sie eine andere Gottheit darstellen oder etwas anderes. Die Erweiterung des Prohibitivs durch „keine Gestalt“ drückt eine Verallgemeinerung aus, „indem sie alle möglichen, anthropomorphen und theomorphen Größen als Vorbild für eine Kultstatue untersagt“¹. Das Verbot jeglicher Kultstatuen ist eine Konkretisierung des Fremdgötterverbotes. Immer hängt dieses Verbot grammatisch und inhaltlich mit dem ersten Verbot zusammen, keinen anderen Gott als JHWH zu haben.

Generell wird das dekalogische Verbot, Kultbilder zu machen, in Ex und Lev prohibitiv und in Dt präventiv mit demselben Verb עשה ausgedrückt. Ex 34,17 (אלהי מסכה לא תעשה) (לך) und Lev 19,4b (ואלהי מסכה לא תעשו לכם) enthalten die einfachste Formulierung dieses Verbotes. Dt 4,16 und 4,23 sind Parallelen des Dekalogs, aber sie sind präventiv formuliert. Sie gebrauchen für die näheren Kennzeichnungen des Bildes (תמונת פסל) (V. 16.23 schon im Dekalog) und (תמונת פסל) (V. 16). Der syntaktisch schwierige Vers Ex 20,23 enthält zweifelsfrei eine Doppelformulierung des Bilderverbotes: (לא תעשון אחי) und (לא תעשו לכם). Die (formal) vorangestellten Objekte und (inhaltlich) Edelmetalle (אלהי כסף ואלהי זהב) charakterisieren alle Bilderverbotsformulierungen im AT³. Das Verb עשה + Nomen התועבת (in Lev 18,26.30) drückt das generelle Verbot eines Greuel-Tuns aus.⁴

Ex 20,4; Dt 5,8	לא	תעשה-לך	פסל	וכל-תמונה
Dt 4,16	פך	ועשיתם לכם	פסל	תמונת
Dt 4,23	פך	ועשיתם לכם	פסל	תמונת
Lev 26,1	לא	תעשו	אלילים ופסל	ומצבה
Ex 34,17	לא	תעשה-לך	אלהי	מסכה
Lev 19,4b	לא	תעשו	ואלהי	מסכה
Dt 27,15	ארור האיש אשר יעשה		פסל	ומסכה
Ex 20,23a	לא	תעשון	אחי אלהי	כסף
Ex 20,23b	לא	תעשו לכם	ואלהי	זהב

Besonderheit des zweiten Prohibitivs

Die Besonderheit des Bilderverbotes wird erst auf dem Hintergrund anderer Religionen des Alten Orients deutlich⁵: Aus dem Faktum, dass Israel neben JHWH keinen anderen Gott haben darf, resultiert logischerweise das Verbot zur Herstellung – und Verehrung –

¹ VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 157.

² Vgl. DOHMEN C., 1984, Bild, S. 263-266.

³ Vgl. Ex 20,4-6; 34,17; Lev 19,4; 26,1; Dt 4,15f; 5,8; 27,15.

⁴ Lev 18,30 ist kein Prohibitiv, sondern benutzt die Präpositionspartikel בלתי + ל (in dem Sinne etwas nicht zu machen).

⁵ Die Götter erscheinen dort sinnfällig, verkörpert in plastischen Bildern. Daher war für die Umwelt Israels ein bildloser Glaube befremdlich und anstößig. Während die Zerstörung von Gottesbildern bei den Nachbarn Israels als Frevel an der Gottheit galt, kann im Alten Testament sogar zur Vernichtung von Bildern aufgefordert werden (vgl. Num 33,52; Dt 7,5.25; 12,3).

von Kultbildern.¹ Das Verbot von Kultbildern folgt aus dem Fremdgötterverbot.² Ob JHWH selbst abgebildet werden darf oder nicht, steht hier nicht im Dekalog zur Debatte. Das Verbot zur Herstellung von Kultbildern dagegen findet sich wiederholt im Pentateuch (Ex 20,22f; 34,17; Lev 26,1; Dt 4,15f; 27,15), stets aber im Sinne einer Ablehnung der Verehrung anderer Götter.

Die Frage ist: Hat es je zu irgendeinem Zeitpunkt ein Götter- oder Kultbild von JHWH gegeben, das wie in allen anderen altorientalischen Kulturen einen Tempel bewohnte oder von Zeit zu Zeit auf Prozessionen der Gemeinde präsentiert wurde?³ Vom Dekalog her können wir nur sagen, dass das Bilderverbot untrennbar mit dem Monotheismus Israels verbunden ist; das Bilderverbot ist eine Konsequenz des Monotheismus. Die Torah mahnt und untersagt daher alle Formen von Götterbildnissen (תמונה und מצבה, פסל) und alle Götzen (אלילים bzw. אלהים) aus Silber, Gold oder Edelmetall.⁴ Dieses biblische Bilderverbot ist nicht zufällig im literarischen Kontext des Fremdgötterverbots entstanden. PETRY S. erklärt, in einer Umwelt, deren Religionen durch den Gebrauch von Kultbildern geprägt waren, kommt ein Kultbildverbot einer Umsetzung des Fremdgötterverbots gleich, ist also dessen praktische Konsequenz.⁵

Der Dekalog verquickt mehr als die meisten Parallelen (Ex 20,23; 34,17; Lev 19,4; 26,1; Dt 27,15) das Bilderverbot mit dem Fremdgötterverbot.⁶ Denn Bilder fremder Götter zur kultischen Verehrung herzustellen – um die Verehrung geht es, nicht um das Herstellen an sich! – ist implizit schon im ersten Prohibitiv verboten. Diese Doppelung unmittelbar hintereinander im zweiten Prohibitiv bleibt erstaunlich.

Der Kurzprohibitiv Ex 20,4a//Dt 5,8a ist so einfach, dass man ihn leicht auswendig lernen kann. Ex 20,4b//Dt 5,8b spezifiziert, dass es nicht nur um Kultbilder geht, sondern um alle fremden Vorbilder und Vorstellungen. Schließlich erweitert Ex

¹ Sowenig ist im Dekalog die Rede von einer „Entzauberung“ der Götzenbilder (Dt 4,28; 27,15; 2Kön 19,18; Jes 2,8; 40,19f; 41,7; 44,9f; 46,6f; Jer 10...). Eine exklusive JHWH-Verehrung wird beansprucht, weil JHWH ausschließlich mit Israel eine persönliche Bindung eingegangen ist (vgl. Dt 4,20; 29,24). Vgl. HOUTMAN C., 1997, Bundesbuch, S. 61.

² Ex 20,5// habe ursprünglich unmittelbar an 20,3// angeschlossen; dadurch entsteht der Eindruck, dass auch 20,4// gegen einen anderen Gott gerichtet sei. Vgl. HOUTMAN C., 1997, Bundesbuch, S. 62.

³ Es wird diskutiert, ob das Bilderverbot die Darstellungen fremder Götter verbietet und folglich eng mit dem Fremdgötterverbot zusammengehört oder sich gegen Darstellungen JHWHs richtet und somit als selbstständiges Verbot zu verstehen ist. Zum Thema DOHMEN C., 1985, Bilderverbot; PREUSS H.D., 1971, Verspottung; ZIMMERLI W., 1963, Gebot. ...

⁴ Hier sind gemeint alle Worte, die „Bild“ bedeuten wie פסל („Kultbild“ Ex 20,4; Lev 26,1; Dt 4,16; 4,23.25; 5,8; 27,15); סמל („beigestelltes Kultobjekt“ Dt 4,16); תמונה („Darstellung, Gestalt“ Ex 20,4//Dt 5,8); מצבה („Goldschmiedebild, edelmetallenes Kultbild“ Ex 34,17; Lev 19,4; Dt 27,15; vgl. Dt 9,12.16), אלהי זהב („goldene Götter“ Ex 20,23; vgl. Ex 32,31) und אלהי כסף silberne Götter Ex 20,23; vgl. Dt 7,25; 29,16).

⁵ Vgl. PETRY S., 2007, Entgrenzung, S. 265.

⁶ „Das ist leicht erklärlich: Die Israel umgebenden Kulturen und Religionen kannten alle einen lebhaften Bilderkult; Verehrung von Götterbildern kam also der Übernahme dieser Götter nahe und damit dem Abfall von JHWH. Nach der Ansiedlung in Kanaan war dies für Israel eine dauernde Versuchung und Gefahr. Darum ist es nur natürlich, dass Bilderverbot und Fremdgötterverbot miteinander verbunden wurden. Diese Verbindung kann jedoch nicht ursprünglich sein....“ SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., 1973, Dekalog, S. 87.

20,4c//Dt 5,8c das Verbot auf jedwede Gestalt des Himmels, der Erde und des Meeres.¹ Mit der Weiterentwicklung des ersten Gebots des Dekalogs von einem Gebot monolatrischen Verständnisses JHWHs zu einem monotheistischen in nachexilischer Zeit verliert das Fremdgötterverbot in Dt 5,7 seine vorherrschende Bedeutung, wenn die Existenz anderer Götter insgesamt verneint wird. Damit rückt das Bilderverbot, das durch die Fortschreibung zu einem Götzenverbot wird, mehr und mehr in den Vordergrund. Seine Zielrichtung ist das grundsätzliche Verbot, andere Götter zu in irgendwelchen Formen der Haus- oder Amtsliturgie zu verehren, wie es der dritte und vierte Prohibitiv detailliert und konkretisiert.

- Der dritte Prohibitiv: Kein Niederfall vor Göttern (לא־תשתחוה להם) (Ex 20,5a; Dt 5,9a)

Hier wird die Vielgötterei verurteilt. Es verlangt vom Menschen, nur an JHWH, nicht an andere Götter zu glauben und außer dem einen Gott keine anderen Gottheiten zu verehren. Eine enge Verbindung zwischen Fremdgötter- und Bilderverbot wird durch das nachfolgende, ausdrückliche Verehrungsverbot von Ex 20,5a//Dt 5,9a, dessen Rückbezüge („להם“ ihnen)² sich mehr auf Götter als auf die Kultbilder (פסל und תמונה) beziehen, noch verstärkt.³ Der Dekalog heißt nicht nur: man soll vor den Bildern nicht niederwerfen. Es geht nicht um die Bilder an sich (Ex 20,4//), sondern um die Verehrung der hinter den Bildern stehenden Götter.⁴ Das Verehrungsverbot von Ex 20,5a// stellt eine Verbindung zu Ex 34 her, denn das „Verbot des Niederwerfens“ findet sich auch in Ex 34,14 (כי לא תשתחוה לאל אחר).⁵

Ex 20:5; Dt 5,9 לא־תשתחוה להם...

Ex 34,14 כי לא תשתחוה לאל אחר...

Im Dekalog wie in Ex 23,24 wird das Niederwerfen vor dem Dienst an anderen Göttern genannt. Beide Verben sind mit ו (und im Dekalog mit den Suffixen הם bzw. ם) verbunden – vgl. Ex 20,5 (//Dt 5,9); 23,24; Dt 4,19; 8,12; 11,16; 17,3; 29,25; 30,17.⁶ Es ist aber zu notieren, dass Ex 23,24 dasselbe Verbot im Kontext des verheißenen Landes (לא־להיהם vor ihren Göttern) ausdrückt.⁷ Was Lev 26,1 betrifft, kommentiert er den

¹ Diese Ergänzung erweitert das Verbot auf jede mögliche Abbildung JHWHs aus den drei Bereichen, die nach dem damaligen Weltbild (vgl. Gn 1) die geschaffenen Dinge und Lebewesen enthalten.

² Es gibt in der Bibel seltene Fälle, wo ein Personalpronomen – Plural – sich auf zwei verschiedene Nomen –Maskulin-Singular und Feminin-Singular – bezieht (Z.B. Gn 1,27; Lev 20,17.19.20.21) oder zwei Feminine-Singular einen Maskulin Plural bilden (Gn 31,9; dieser Fall wird gut in Lev 20,16 vorbereitet).

³ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S.107.

⁴ Hier wird schuldig gesprochen, wer einem Geschöpf eine echte göttliche Verehrung (idololatria vera) zukommen lässt, weil er es für einen Gott hält.

⁵ Es geht also um einen doppelten Machttausch: Menschen geben ihre Autonomie an die Gottheit ab und erwarten von diesem Bündnis eine Machtsteigerung über das Schicksal, über ihr Wohlergehen und auch über andere Menschen und deren Gottheiten.

⁶ Nur Ex 32,8 verbindet das Kultbild und das Niederwerfen.

⁷ Die Kultgegenstände und die Steinmale V. 24b beziehen sich auf den zweiten und dritten Prohibitiv des Dekalog.

zweiten Prohibitiv (לֹא-תַעֲשׂוּ לָכֶם אֱלִילִים וּפְסֵל וּמוֹצֵבָה לֹא-תִקְיְמוּ לָכֶם וְאִבֵּן מִשְׁכֵּית לֹא תַחֲנוּ) (*keine Götzen machen, weder ein Gottesbild noch ein Steinmal aufstellen und im Land keine Steine mit Bildwerken aufrichten*) und verbindet ihn mit dem dritten (*um sich vor ihnen niederzuwerfen*).

- Der vierte Prohibitiv: Kein Götterdienst (ולא תעבדם Ex 20,5b; Dt 5,9b)

Hier wird als Götzendienst bezeichnet, wenn ein Mensch anstelle Gottes etwas Geschaffenes ehrt oder verehrt.¹ Der Dekalog verstärkt diese Forderung durch das zusätzliche „Du wirst dich nicht dazu bringen lassen, ihnen zu dienen“ (ולא תעבדם).² Denn dieses „Dienen“ knüpft an das „Sklavenhaus“ (בית עבדים) Ägypten (von V. 2) an.³ Inhaltlich geht es im dritten und vierten Prohibitiv um die Wahrnehmung von Götterbildern und den Dienst vor Gegenständen, die Fremdgötter repräsentieren, wie es noch deutlicher in Lev 26,1 ausgedrückt wird. Der Dekalog und 23,24 sind die einzigen Stellen, wo der Dienst fremder Götter mit einem singularischen Prohibitiv verboten wird.

Wie im Dekalog steht das Götterdienstverbot nie allein; es ist immer mit einem andern Verbot kombiniert. Dt 7,16 – im Kontext des JHWH-Krieges – gebraucht es nach dem Verbot, Mitleid mit Völkern aufsteigen lassen. Dt 11,16 wechselt die Reihenfolge im Dekalog (vgl. Dt 4,19.28; 7,4; 8,19; 11,13; 17,3; 29,25).⁴

... ולא תעבדם כי ...	Ex 20,5; Dt 5,9
... לא-תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם ולא תעשה כמעשיהם ...	Ex 23,24
... להשתחות עליה	Lev 26,1d
ועבדתם	Dt 4,19
ולא תעבד את-אלהיהם	Dt 7,16
... ועבדתם אלהים אחרים והשתחותים להם	Dt 11,16

¹ Es gehörte zum Götzendienst nicht bloß der Kultus im engeren Sinne wie: opfern, räuchern, libieren, sondern auch die persönliche Betreuung wie abputzen, anziehen, schmücken, tragen, zurechtrücken usw. Vgl. JACOB B., 1997, Exodus, S. 560.

² Das „Dienen“ spielt durch das hier benutzte Hop – das eine kausative Bedeutung des Dienens anzeigt – deutlich auf die „Verführung“ zum Kult vor fremden Göttern an, die sich im so genannten Bündnisverbot als Voraussetzung der Hauptgebotsformulierung in Ex 34,12 findet und in Ex 34,15-16 entfaltet wird. Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S.109.

³ Die Pronomina, „du sollst vor ihnen (להם) nicht niederfallen“ und „du sollst ihnen nicht dienen“ (ולא תעבדם), müsste sich nach dem Sprachgebrauch des Dt (7,4; 8,19; 11,16; 13,3.7.14; 17,3; 28,14.36.64; 29,25.30f) auf die fremden *Elohim* beziehen, und dann wären der dritte und vierte Prohibitiv (v. 4) eine von den Bildern der fremden Götter handelnde Parenthese. JACOB B., 1997, Exodus, S. 557.

⁴ Das Verb עבד (*dienen*) kommt an manchen Stellen nach dem Verb הלך (*gehen, folgen*, Dt 13,3.5.7.14; 17,3; 28,14; 29,17.25), oder dem Verb פנה (*wenden*, Dt 31,20), oder dem Verb אהב (*lieben*, Dt 11,13.30,17) oder dem Verb ירא (*fürchten*, Dt 6,13; 10,12.20).

Die vier ersten Prohibitive des Dekalogs behandeln das Thema der Zuwendung Israels an andere Götter und die Verehrung dieser Götter, wie es klar in Lev 19,4a steht: **אַל־תַּפְנוּ אֱלֹהֵי־אֲלִילִים**. Aus dem Einhalten dieses Verbotes folgt automatisch das Verbot von Bündnissen mit anderen Völkern (Ex 23,32; 23,33; Lev 18,26.30; Dt 7,2; 18,9) und das Verbot, ihren Bräuchen zu folgen:

Bund mit Völkern und ihren Göttern	Ex 23,32 לֹא־תִכְרַת לָהֶם וּלְאֱלֹהֵיהֶם בְּרִית
Bund mit Völkern	Ex 34,15 פָּן־תִּכְרַת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ
Götter Verehrung	Ex 23,33 לֹא ... פָּן־יִחַטְאוּ ... כִּי תַעֲבֹד אֱתֵּלֹהִימָם
Vertragsschließung und Verschonung	Dt 7,2 לֹא־תִכְרַת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תַחֲנֹם
Greuel lernen	Dt 18,9 לֹא־תִלְמַד לַעֲשׂוֹת כְּתוֹעֵבַת הַגּוֹיִם הָהֵם
Greuelthaten begehen	Lev 18,26 וּשְׁמַרְתֶּם אֹתָם ... וְלֹא תַעֲשׂוּ מִכָּל תְּוֹעֵבַת הָאֱלֹהִים
gräulichen Bräuchen befolgen	Lev 18,30 וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־מִשְׁמַרְתִּי ... וְלֹא תִטְמְאוּ בָהֶם
Greuel ins Haus	Dt 7,26 וְלֹא־תִבְיֵא תוֹעֵבָה אֶל־בֵּיתְךָ וְהָיִיתָ חָרָם כִּמְהוּ
Molochopfer	Lev 20,2 אִישׁ אִישׁ ... אֲשֶׁר יִתֵּן מִזֶּרְעוֹ לְמֶלֶךְ מוֹת יוֹמָת
Molochopfer	Lev 18,21 וּמִזֶּרְעֶךָ לֹא־תִתֵּן לְהַעֲבִיר לְמֶלֶךְ
Göttern dienen	Dt 12,31 לֹא־תַעֲשֶׂה כֵן לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ
	Dt 8,19 וְהָיָה אִם־שָׁכַח תִּשְׁכַּח אֶת־ ... וְהִלַּכְתָּ אַחֲרָי ... וְעִבַּדְתָּם וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ ... אֲבָד תֵּאבְדוּן

Dt 8,19 ist eine Zusammenfassung aller vorangegangenen Prohibitive (Ex 20,3-6; Dt 5,7-10) mit dem todessträflichen Satz (**אֲבָד תֵּאבְדוּן**) und mit zwei Signalausdrücken der Sicherheit am Anfang (**וְהָיָה אִם־**) und am Ende (**הָעֵרַצְתִּי בָכֶם הַיּוֹם**).¹ Es geht um ein Verbot der Abgötterei im verheißenen Land: Gott vergessen (**שָׁכַח אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ**), anderen Göttern nachfolgen (**וְהִלַּכְתָּ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים**), Götterdienst (**וְעִבַּדְתָּם**) und sich vor anderen Göttern niederwerfen (**וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם**).²

Besonderheit des dritten und vierten Prohibitivs

Der dritte Prohibitiv (Ex 20,5aα//Dt 5,9aα) bildet die literarische Brücke zwischen den zwei vorgegangenen Prohibitiven (in **לֹא** + 2PS + **לֹךְ** bzw. **לֹא** + 3PS + **לֹךְ**) und den folgenden Prohibitiven (einfach in Formulierung). Um das erste Gebot hervorzuheben und diese Forderung zu verstärken kommt das zusätzliche **לֹא תַעֲבֹד** „*Du wirst dich nicht dazu bringen lassen, ihnen zu dienen*“ (Ex 20,5aβ//Dt 5,9aβ). Dieses **עָבַד** spielt durch das hier benutzte Hop, das eine kausative Bedeutung des Dienens anderer Götter anzeigt, deutlich auf die „Verführung“ zum Kult fremder Götter an, die sich im sogenannten Bündnisverbot als Voraussetzung der Hauptgebotsformulierung in Ex 34,12 findet und in Ex 34,15-16 entfaltet wird.³

¹ Etymologie und Bedeutung von **הָעֵרַצְתִּי**, s. VEIJOLA T., 1976, Ableitung, S. 343-351.

² Das „Vergessen“, das Dt 31,21 aus dem älteren Kontext (V. 11a.14) übernahm, manifestiert sich danach nicht in Irreligiosität, sondern in Abgötterei (vgl. 6,14; 7,4), als namentlicher Verstoß gegen das Erste Gebot des Dekalogs (vgl. 5,7-10 und 4,19), der jetzt zum hermeneutischen Schlüssel des Kapitels gemacht wird.

³ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 109.

Die 3PP-Mask-Pronomina, „du wirst *ihnen* nicht dienen“ (להם) und „vor *ihnen* nicht niederfallen“ (לא תעבדם) müssten sich nach dem Sprachgebrauch von Dt (7,4; 8,19; 11,16; 13,3,7.14; 17,3; 28,14.36.64; 29,25.30f) und grammatisch auf den „fremden Elohim“ von Ex 20,2//Dt 5,6 beziehen. Mit ו bildet להם die literarische Brücke zwischen den beiden vorausgegangenen לך (V. 3.4//V. 7.8) und dem direkt kommenden Kurzprohibitiv mit dem inklusiven Kurzobjekt (לא תעבדם). Durch die Einführung von כי אני, dient der folgende Versteil nur als Ergänzung der beiden Kurzprohibitive. Die Huldformel „Ich bin JHWH, dein Gott“ (Ex 20,2//Dt 5,6) bildet mit Ex 20,5b//Dt 5,9b eine Klammer. Die Herausführung aus Ägypten und Gottes Eifersucht rahmen Fremdgötter- und Bilderverbot ein.

DOHMEN ist der Meinung, dass das erste Verbot im Dekalog in vier Phasen entstanden ist.¹ Darauf aufbauend kann man sagen: Wenn man die Kurzprohibitive dieser Verse von üblichen Ergänzungen reinigt, stellt sich die Logik des ersten Gebots wahrscheinlich so dar:

לא יהיה-לך אלהים אחרים על-פני: לא תעשה-לך פסל | לא-תשתחוה להם ולא תעבדם

Es wird dir kein anderer Gott vor mir sein:

Du wirst dir kein Kultbild (dieser Götter) machen,

nicht vor ihnen (diesen Göttern) niederwerfen

und dich nicht dazu bringen lassen, ihnen (diesen Göttern) zu dienen.

Meine Aufmerksamkeit richtet sich nicht nur auf den Kontext der Kurzprohibitive, sondern auch auf die Punktation; denn am Ende von Ex 20,3//Dt 5,7 haben die Massoreten vor dem Soph passuq (:)² ein Silluq (,)³ kombiniert mit einem Rebia‘ (‘)⁴ zum Text hinzugefügt (על-פני:). Diese Kombination vom Silluq und Rebia‘ zeigt, dass das Folgende eine Erklärung ist. Ich möchte sie mit einem Doppelpunkt (:) kennzeichnen. Das Gleiche kommt im Sabbatgebot am Ende von Ex 20,8 (לקדשו:) vor, wie die Kombination in der Einleitung von Ex 20,2//Dt 5,6 (עבדים:).⁵ Dies bedeutet, dass Ex 20,4-6//Dt 5,6-9 Erläuterungen und Weiterentwicklungen zum ersten Gebot sind.

Diese Denkweise zeigt auch der parallele – in seiner Formulierung wahrscheinlich ältere – Satz Ex 34,14: Hier stehen erster und dritter Prohibitiv miteinander verbunden (Anbetung und andere Götter), die im Dekalog getrennt sind. Dieser Vers impliziert, dass man sich nicht vor Bildern niederwirft, sondern vor Göttern, die diese Bilder darstellen:

¹ Vgl. DOHMEN C., 1987, Dekalogexegeese, S. 223f.

² Soph-Passuq ist ein Zeichen, das das Ende des Verses markiert. Es ist kein trennender Akzent, sondern ein der musikalischen Vortragszeichen für die Lesung der Texte im Synagogen-Gottesdienst; es ist der letzte Zeichen für die Betonungsverhältnisse und Interpunktion.

³ Silluq mit sofpassuq ist ein so trennender Akzent mit zwingender „Pausalbetonung“ (sofpassuq) am Ende des Satzes. Es gleicht einen finalpunkt auf unserer Schriftart.

⁴ Rebia‘ gleicht einem Komma in unserer Schriftart und ist allein am Ende eines Halbsatzes zu finden. Ganz am Ende des Satzes verstärkt es Silluq, um in der Folge einen explanativen selbständigen Satz zu verdeutlichen.

⁵ Diese Kombinationen heißen: „Achte darauf, was folgt“, „darum wirst du auf folgendes achten“.

Ex 20,3 לא יהיה לך אלהים אחרים על-פני

Ex 20,5 לא-תשתחוה להם

Ex 34,14 לא תשתחוה לאל אחר

Aus diesem Grund ist der Platz des zweiten Prohibitives, der Herstellung von Bildern anderer Götter, fragwürdig. Welche Macht und Würde muss das Bilderverbot im Laufe der Zeit erhalten haben, dass man es als zweiten Prohibitiv noch vor dem Andere-Götter-Verehrungsverbot gestellt hat! PETRY behauptet, dass das Bilderverbot dem Fremdgötterverbot des Dekalogs einfach sekundär zugewachsen ist.¹ Dass eine JHWH-Verehrung neben der Verehrung von Mazzeben und Ascheren – als Repräsentationen von Göttern – in der Geschichte Israels erfolgt ist, dafür gibt es viele Hinweise.² Es war so, dass der Gebrauch von Bildern, Mazzeben und Ascheren zum Verbot erhoben wurde neben der immer wieder eingeforderten Wahrheit der „JHWH-Allein-Verehrung“. Danach wäre Ex 20,4// eine vom Fremdgötterverbot handelnde Parenthese. Die Meinung HOUTMAN erscheint besser. Er schreibt: „Setzt man voraus, dass Ex 20,4 ursprünglich gegen die Herstellung von JHWH-Bildern gerichtet war, dann muss konkludiert werden, dass der Vers im heutigen Text durch die „Umklammerung“ von Ex 20,3// und 20,5// zu einem Element im Gebot geworden ist, keine anderen Götter zu verehren“.³

Die Parallelen Ex 22,19 und 34,14 machen deutlich, dass es um kultische Verehrung geht. Denn die Verben זבח (*opfern*) und חזה (*niederwerfen*) bedeuten und erklären beide Prohibitiv von Ex 20,5 weiter; sie bringen keine neuen Verbote, sondern sind als eine Erläuterung zum ersten Gebot zu verstehen: „andere Götter haben“ heißt, sie kultisch verehren.

In der Geschichte der Interpretation wurde Ex 20,3-6//Dt 7-10 später als ein eigenes Verbot verstanden, sein Vertrauen auf jemanden oder etwas anderes neben oder anstelle des einzig wahren Gottes zu setzen. Im positiven Sinn bedeutet es, sich von ganzem Herzen Gott hinzugeben und ihm zu vertrauen, der der Retter und Befreier ist (vgl. 20,2), und all das zu meiden, was die Verehrung dieses einen Gottes ausschließt oder schmälert, worunter auch ‚Bilder‘ anderer Götter, andere Ideologien und von Menschen entworfene Gottesvorstellungen zu zählen sind.⁴ Zusammenfassend kann man sagen: Die „Wirkungsgeschichte“ des Bilderverbotes ist umfangreich, vielförmig und steht in starker Abhängigkeit vom historischen und gesellschaftlichen Kontext, in dem dieses Verbot immer wieder aufs Neue gehört und zur Sprache gebracht wurde.⁵ Diese Verehrung JHWHs wird ebenfalls deutlich im fünften Prohibitiv.

¹ PETRY S., 2007, Entgrenzung, S. 260.

² Vgl. CORNELIUS I., 2004, Faces; GARFINKEL Y., 2004, Goddess; GRONEBERG, B., 2003, Bemerkungen, S. 149-156; usw.

³ HOUTMAN C., 1997, Bundesbuch, S. 62.

⁴ Vgl. VEIJOLA T., 1990, Dekalog, S. 63-90 (S. 72f).

⁵ HOUTMAN C., 1997, Bundesbuch, S. 67.

- Der fünfte Prohibitiv: Kein Missbrauch des Namens Gottes (לא תשא את-שם-יהוה Ex 20,7; Dt 5,11) לשוא

Der fünfte Prohibitiv im Dekalog beschäftigt sich mit der Ehre Gottes: man wird seinen Namen nicht für Falsches (zu Nichtigem לשוא) aussprechen. Während Gott in den ersten vier Prohibitiven von sich selbst in der 1PS spricht, spricht er in den zwei folgenden Prohibitiven von sich selbst in der 3PS. Gott bezeichnet sich selbst nicht mehr als ICH, sondern als ER.¹ Der Kurzprohibitiv (לא תשא) *du wirst nicht aussprechen* 2PS-Form mit Objekt את-שם-יהוה (אלהיך) wechselt die Sprechersituation noch nicht eindeutig. Die Transition von 2PS zur 3PS wurde schon im vorausgegangenen Vers eingeleitet: אל קנא (3PS) (2PS) אלהיך (1PS) Ex 20,5b//Dt 5,9b und לאהבי ולשמרי מצותי (1PS) Ex 20,6b//Dt 5,10b.

Die Verbindung von שם-יהוה Name JHWH mit vorangehender deiktischer Partikel את- kommt in der Hebräischen Bibel neben dem Dekalog auch in Jes 56,6; 59,19; Jo 2,26 und Ps 102,16; 113,1; 135,1; 148,5.13 vor. Die syntagmatische Verbindung mit „dein Gott“ dagegen ist nur in Jo 2,26 belegt. Der Gehalt des Gebotes hängt daran, was der „Name JHWH“ bedeutet und welche genauen Bedeutungen das Verb נשא und der Ausdruck לשוא in diesem Zusammenhang besitzen.

Die nachfolgende Begründung des Prohibitivs wiederholt das Verbot, den Namen Gottes zu missbrauchen, mit der Formulierung in der 3PS, so dass JHWH nun als Subjekt eigens genannt wird:

תשא את-שם-יהוה אלהיך לשוא Ex 20,7a//Dt 5,11a

לא ינקה ידוה את אשר-ישא את-שמו לשוא Ex 20,7b//Dt 5,11b

Dt 10,20-21a („Ihn JHWH, deinen Gott, wirst du fürchten, Ihm dienen, an Ihn dich klammern und bei seinem Namen schwören, er ist dein Rühmen, er ist dein Gott“) gibt den Schlüssel dieses Verses. „Es ist eine Anerkennung seines Elohim, wenn der Mensch auf ihn stolz ist, sich mit Namen seiner rühmt, ihn im Munde führt und bei ihm schwört. Aber, sagt dieser Ausspruch, wenn dies eine Ehrung Gottes sein soll, so muss umso wahrer und gewichtiger der Anlass sein, wie das Erheben der Hand zum Schwur.“² Der Dekalog drückt sozusagen negativ die Weisung von Dt 10,20 aus: für etwas Wichtiges (wie die Wahrheit) darf man beim Namen JHWH schwören; der Anlass dazu darf aber nichts Nichtiges und Unnützes sein.

Wie die anderen Verbote zu schwören hat auch dieser Prohibitiv einen seiner Hintergründe (Inhalt) in der Prophetie, in den Anklagen von Hos 4,2 und Jer 7,9 a. In Hos 4,2 wird der Falschschwur durch das Verbpaar „Fluchen und Leugnen“ (אלה וכחש) ausgedrückt, das wesentliche Momente – die Selbstverfluchung (vgl. Hos 10,4) und die Leugnung eines Vergehens (vgl. Lev 5,21-24; Ps 59,13) – thematisiert.³ Das dekalogische Namensmissbrauchsverbot hat noch zwei weitere Parallelen: die erste in Ex 23,1 im Kontext des Verbots des Falschzeugnisses und dort ebenfalls mit dem Verb

¹ Nach OTTO E. (2000, Dekalog, S. 734) spricht dieser stilistisch Wechsel zwischen „Ich“ und „Ihn“ dafür, dass der Dekalog aus verschiedenen Bausteinen redigiert worden ist.

² JACOB B., 1997, Exodus, S. 566

³ Vgl. VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 158.

נשׂא verbunden; die zweite in dem Verbot der Toreinlassliturgie in Ps 23,3-4. Die Formulierung im Dekalog knüpft an diese Formulierung von Ps 23,4 an, wo JHWHs נפֿש durch שֵׁם „seinen Namen“ ersetzt wird.

Lev wechselt vom Namensmissbrauchsverbot zum Falsch-Schwören (לִשְׁקֹר + שֵׁם + שָׁבַע) Lev 19,12a). Verboten wird hier, im Namen JHWHs falsch zu schwören.¹ Dieser Versteil steht dem fünften Verbot des Dekalogs nahe.² Das Thema der Entweihung des Namens Gottes findet man auch in Lev (חִלַּל 18,23; 19,12; 21,6; 22,2,32): Man soll den Namen Gottes nicht entweihen. Ebenso gilt es, das Namensmissbrauchsverbot aus seinem Verhältnis zum Fremdgötter-Bilderverbot heraus zu betrachten. Lev geht in dieselbe Richtung wie der Dekalog: die Entweihung des Namen-Gottes erfolgt immer durch eine konkrete verbotene Handlung (Molekoffer [18,21; 20,3], Falsch-Schwören [19,12], Levitendienst [21,6; 22,2]).

Ex 20,7; Dt 5,11	לא תשא	את-שם-יהוה	אלהיך לשוא
Ex 23,1	לא תשא	שמע	שוא
Lev 19,12	ולא-תשבעו	בשמי	לשקר
Lev 18,21	ולא תחלל	את-שם	אלהיך
Lev 21,6	ולא יחללו	שם	אלהיהם
Lev 22,2	ולא יחללו	את-שם	קדשי
Lev 22,32	ולא תחללו	את-שם	קדשי
Lev 24,16	ונקב	שם-יהוה	מות יומת
Lev 24,15	איש איש כִּי-יקלל	אלהיו	ונשא חטאו
Dt 11,28	והקללה	אם-לא תשמעו	אל-מצות יהוה אלהיכם
Dt 27,26	אדור אשר	לא-יקים	את-דברי התורה-הזאת לעשות אותם

Die Besonderheit des fünften Prohibitivs

Die bis heute in der christlichen Tradition übliche Deutung des fünften Prohibitivs (Falschschwur) als allgemeine Untersagung, den Gottesnamen zu verschiedensten Zwecken zu missbrauchen (in Gericht, Kult, Prophetie, Alltag usw.), ist in der neueren Forschung zunehmend zu Gunsten der von der Antike bis heute in der jüdischen Tradition gültigen Auffassung gewichen.³ Das Namensmissbrauchsverbot zielt nicht darauf ab, Gott selbst, insofern er sich durch seinen Namen offenbart, zu schützen,

¹ Da das Falsch-Schwören sowohl ein Vergehen gegenüber JHWH als auch gegenüber Menschen ist, passt dieser Prohibitiv inhaltlich sehr gut.

² Auch Lev 24,11 untersagt, den Gottesnamen zu schmähen und fluchen (aber kein Verbot!)

³ Vgl. MEINHOLD, A., Stimmen, S. 159-168.

sondern den Menschen, indem es diesen vor einem leichtfertigen Umgang mit Gott warnt.¹

Dem Kontext des Dekalogs nach gilt es, das Namensmissbrauchsverbot aus seinem Verhältnis zum Fremdgötter-Bilderverbot heraus zu betrachten.² Das Verbot, den Namen Gottes zu missbrauchen, hat – wie das Verbot von Kultbildern und Fremdgöttern – eine zweite Intention: die alleinige Verehrung JHWHs. Das Aussprechen des Gottesnamens wie das Schwören bei seinem Namen kann ähnlichen „magisch-rituellen Praktiken dienen wie entsprechender Umgang mit Kultbildern“.³

Die Formulierung des Namensmissbrauchsverbots im Dekalog untersagt, dass man weder mit Fluchen, falschem Eid noch mit unnötigem Schwören (לְשׁוֹן) JHWHs Namen lästert oder missbraucht; vielmehr soll Gottes heiliger Name nur mit Ehrfurcht und Ehrerbietung gebraucht (נִשְׁבַּח) werden.⁴ Der ganze Vers legt dem Namen „JHWH“ (Vgl. Ex 3,13-15; Lev 5,21-24; 19,12a) ein ganz besonderes Gewicht bei, was auch und gerade im Gegenüber zu den drei eröffnenden Worten des Dekalogs deutlich wird. Gott ist schlechthin, so dass sein Name von jedem Menschen zu respektieren ist. Die terminologischen und inhaltlichen Parallelen von Ex 20,7a/Dt 5,11a (Lev 19,12; 18,21; 21,6; 22,2.32; 24,16) – ut supra – verbieten nicht den Umgang mit Kultbildern, sondern warnen davor, den heiligen Namen „JHWH“ zu entweihen durch Fluchen, falschen Eid oder unnötiges Schwören.

Angesichts der entscheidenden Rolle, die der Reinigungseid im altisraelitischen Prozessrecht spielte, ist es verständlich, warum Gott den Missbrauch seines Namens bestraft (Ex 20,7b/Dt 5,11b).⁵ Die Neuformulierung im Dekalog weicht zwar von dem in Hos 4,2 und Jer 7,9a (sowie dessen Parallelen) vorliegenden Wortlaut ab. Aber die anderen Vorlagen des Bundesbuches (z.B. Ex 22,7-10; 23,1-7) – vielleicht auch einige außerbiblische Parallelen⁶ – haben auf die Formulierung des Namenverbots, eingewirkt. Der einzige Beleg für das Verb נִשְׁבַּח (*umsonst tun*) im Pentateuch außerhalb beider Dekaloge steht in Ex 23,1, in einer Reihe über das Gerichtswesen.⁷ Keine Parallele drückt den Umgang mit dem Namen Gottes so einfach und prägnant aus: einfach den Namen Gottes umsonst zu benutzen ist verboten; das heißt jeder nutzloser, leerer oder ein rein formelhafter Gebrauch des Gottesnamens.⁸

Ex 20,7//Dt 5,11 macht schließlich deutlich, was bei der Erscheinung Gottes am Sinai als Wichtigstes offenbart wurde: seine Beziehung zu seinem Volk Israel, sozusagen

¹ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN H., 1982, Überlegungen, S. 65-78; NEUDECKER R., 1996, Herr, S. 179-189; VEIJOLA T., 1990, Dekalog, S. 1-17.

² GLADIGOW B., 1979, Konkurrenz, S. 103-122.

³ DOHMEN C., 2004, Exodus, S.114.

⁴ Man findet das Verb נִשְׁבַּח weiter – prohibitivformuliert – mit der Bedeutung „tragen“ bzw. „ertragen“ (Ex 23,1.21), „[auf sich] laden“ (Ex 28,43; Lev 19,17; 22,9; Num 18,32), „[Partei] nehmen“ (Lev 19,15) oder „zählen“ (Num 1,49) – defensivformuliert – mit der Bedeutung „erheben“ (Dt 4,19).

⁵ Vgl. Lev 24,15; Dt 11,28; 27,26.

⁶ Vgl. das ägyptische Bittgebet von Nefer’abu, in VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 160 und siehe sein Vergleich mit den Dekalog in DERS., 2000, Namenverbot, S. 48-60.

⁷ In Ps 24,4; 144,8.11; Jes 59,4; Hos 10,4 steht das Verb נִשְׁבַּח in engem Zusammenhang mit dem Gerichtswesen.

⁸ Vgl. Ps 60,13 ; 108,13; 127,1; Jer 2,30; 4,30; 6,29; 46,11; Mal 3,14.

sein Programm, ausgedrückt in seinem Namen „JHWH“. Israel muss wahrnehmen und beachten, dass es seinem Gott in diesem Namen „JHWH“ begegnen und ihm nahe sein kann. „Wenn dieser Name nicht mehr mit dem Wesen und Wirken Gottes in Verbindung gebracht wird, wie es Ex 34,5f vorzeichnet, sondern wie jeder andere Name benutzt wird und sozusagen wie Schall und Rauch betrachtet wird, dann liegt Missbrauch vor, ganz gleich, ob dies bei einem Meineid, einer Zeugenaussage, einem Schwur, einem Fluch o. ä. geschieht.“¹

Als letzte Besonderheit dieses fünften Prohibitivs könnte man anführen: dieser Prohibitiv ist selber ein Baustein für die Weiterentwicklung anderer Verbote desselben Themas in der Torah.

- Der sechste Prohibitiv: Keine Arbeit am Sabbat (לא תעשה כל-מלאכה אתה) Ex 20,10, Dt 5,14)²

Das Sabbatgebot ist einerseits das metrische Zentrum beider Dekaloge und andererseits ist es sehr unterschiedlich zu den anderen Geboten. Eine Theorie geht von einem doppelten Hintergrund des Arbeitsverbotes am Sabbat im Dekalog aus: einerseits die Prophetie (Hos 2,13; Jes 1,13), andererseits das Bundesbuch (Ex 23,12), bzw. die Nähe zu ihm (Ex 34,21 a). Diese und andere Theorien über die Entstehung dieses Arbeitsverbotes am Sabbat sind schwer zu belegen.

Das Arbeitsverbot³ wird im Dekalog durch den positiv formulierten Ausdruck eingeführt: זכור (שמור) את-יום השבת לקדשו (*gedenke des Sabbats [halte den Sabbat] um ihn heilighalten* Ex 20,8; Dt 5,12). Das Sabbatverbot beinhaltet sowohl das Arbeitsverbot am siebten Tag als auch eine Begründung dafür: die Ruhe JHWHs am siebten Tag der Schöpfung, die der Mensch sich zum Vorbild nehmen soll (in Ex) bzw. die Erinnerung an die Freiheit, die JHWH seinem Volk schenken will (in Dt).

JACOB drückt es ganz einfach so aus, dass der Grund dieses Verbotes ist: man soll höchstens sechs Tage arbeiten, nicht sieben, das heißt, nicht unaufhörlich.⁴

„Ebensogut wie die Ruhe am siebenten Tage folgt die Arbeit an den sechs Tagen dem göttlichen Vorbilde, wenn sie *מלאכה* d.h. sinnvolle, zweckmäßige, lebensfördernde Arbeit ist und mit der Ruhe des Sabbats abgeschlossen werden soll. Die irdische und weltliche Arbeit an den sechs Tagen wird dadurch nicht minder zur Pflicht wie die Ruhe am

¹ DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 115. Er referiert sich auf IBN ESRA A./ ROTTZOLL D. U., 2000, Kommentar, S. 602.

² Das Sabbatgebot macht die größten Unterschiede zwischen den beiden Dekalogfassungen. Ex 20,8-11 macht ein Rekurs auf die Schöpfungsordnung (kosmische Gedenktage) und Dt 5,12-15 erinnert an die Existenz als Sklaven in Ägypten (National Gedenktage). Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 118.

³ Vgl. Ex 16, 23.25.26.29.30; 20,10.11; 23,12; 31,13.14.15.16.17; 34,21; 35,2.3; Lev 16,31; 19,3.30; 23,3.11.15.16.32.38; 24,8; 25,2.4.6.8; 26,2.6.34.35.43; Num 15,32; 28,9.10. Aber viel mehr in 2Kön; 2Chr; Neh; Jes; Jer und Ez sind die Referenzen vom Sabbat zu finden.

⁴ Vgl. JACOB B., 1997, Exodus, S. 572.

siebenten und erhält gleichfalls eine Art religiöser Würde und Verdienstlichkeit. Sie ist die Vorhalle zum Heiligtum.“¹

Beim Sabbatsarbeitsverbot benutzt die Torah den Prohibitiv² mit dem Verb עשה (tun) und dem Ausdruck כל-מלאכה (jedes Werk). In Ex 12,16; Lev 16,29; 23,3.28. 31; Num 29,7; Dt 16,8 ist diese Formulierung anders. Ex 31,14.15; 35,2 und Lev 23,30 formulieren dieses Verbot indirekt mit einer Strafe als Folge.³ Das Ziel der Ruhetagsvorschrift (Ex 23,12) „liegt, darin, dass alle mit schwerer Arbeit belasteten, abhängigen Menschen und Tiere ausruhen und ausspannen können. Wie auch der freie Bürger, der selber erholungsbedürftig ist.“⁴

לא-תעשה	כל-מלאכה אתה	Ex 20,10; Dt 5,14
לא תעשה	מלאכה	Dt 16,8 וביום השביעי...
לא-יעשה בהם	כל-מלאכה	Ex 12,16
לא תעשו שבת הוא	כל-מלאכה	Lev 23,3
לא תעשו בעצם היום הזה	וכל-מלאכה	Lev 23,28
לא תעשו	כל-מלאכה	Lev 23,31
לא תעשו	כל-מלאכה	Num 29,7
כל-העשה בה מלאכה	מות יומת	Ex 31,14 ונכרתה הנפש ההוא
כל-העשה	מלאכה ביום השבת	Ex 31,15 מות יומת
כל-העשה בו מלאכה יומת		Ex 35,2
אשר תעשה כל-מלאכה ...	הזה והאברתי את-הנפש ההוא מקרב עמה	Lev 23,30

Lev 25 verbindet die Vorschriften zum Sabbat mit den Vorschriften zum Jubeljahr⁵ und benutzt andere Verben, die aus dem landwirtschaftlichen Bereich kommen: זרע (*besäen*) in V. 4.11; זמר (*beschneiden*) in V. 4; קצר (*ernten*) in V. 5.11 und in V. 5.11. Die Ruhetagsvorschrift, die zunächst nur für die Erntezeit galt, wurde im Laufe der Zeit als Zeitstruktur auf das gesamte Jahr ausgedehnt.

Dt 5,13.14b erweitert Ex 23,12 insofern, dass es beim Sabbat nicht nur um die Ehre Gottes geht, sondern um einen nationalen Festtag mit sozialer Ausrichtung: er soll der Erholung aller im Volk dienen.

¹ JACOB B., 1997, Exodus, S. 574.

² Das Sabbatverbot betrifft keinen Vetitiv. Nur Ex 36,6 benutzt das Verb vetitiv עשה (tun) אל-יעשו (א-עוד מלאכה im Sinne keine Abgabe mehr für das Heiligtum sich zu bemühen.

³ Vgl. HIEKE T., 2004, Todesstrafe, S. 349-374; vgl. Lev 17,4.10; 18,29 u. ö

⁴ VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 163.

⁵ In diesem besonderen Jubeljahr soll eine „Freilassung“ ausgerufen werden: jeder soll zu seinem Grundbesitz zurückkehren und zu seiner Sippe heimkehren. Vgl. RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 230-361; MEINHOLD A., 1988, Jubeljahr, S. 280f; ROBINSON G., 1991, Jubel-Jahr, S. 471-494.

Die Besonderheit des sechsten Prohibitivs

Mit all seinen Ergänzungen stellt das Sabbatgebot als längstes Gebot im Dekalog dar¹. Diese stilistische Hervorhebung rückt das Sabbatgebot theologisch in die Position des Zentralgebotes bzw. der Hauptlehre des Dekalogs – und damit der ganzen Torahverkündigung.² Dadurch fallen die Unterschiede zwischen den beiden Dekalogfassungen besonders auf: Ex 20 begründet das Sabbatgebot aus der Schöpfungsordnung, während Dt an die Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten erinnert.³ Das chiasmisch formulierte Sabbatgebot des Horeb- und des Sinaidekalogs sieht so aus:

Sinaidekalog

A- Beachte *den Tag des Sabbats*

B- wie *JHWH dir befohlen hat*

C- Denke daran

B- deshalb *hat JHWH dir geboten*

A- *den Tag des Sabbats* zu halten.

Horebdekalog

A- Denke an *den Tag des Sabbats*

B- *Sechs Tage* kannst du schaffen

C- siebte Tag, Sabbat, keine Arbeit

B- in *sechs Tagen* hat JHWH alles gemacht

A- JHWH hat *den Tag des Sabbats* gesegnet

Der Ruhetag für JHWH erinnert an alle Vorschriften der Torah zu den gottesdienstlichen Versammlungen an den Festen (hochthematisiert in Lev 23-25)⁴ und führt den Kurzprohibitiv (לֹא-תַעֲשֶׂה *du wirst nicht tun*) mit seinem Objekt (כל-מלאכה *jede Arbeit*) ein. Das Besondere an diesem Tag ist das Ruhen von jeder Arbeit als Dank für JHWHs wundervolle Taten und zur Erhaltung der Identität des Volkes Israel.

Der sachliche Hintergrund des Ruhetagegebotes ist vermutlich älter als der Dekalog selber. Denn die Unterbrechung der Arbeit durch einen Ruhetag ist eine sehr alte Einrichtung, die im AT erst in priesterschriftlichen Zusammenhängen (Ex 16,23f; 31,12-17; 35,2f.) und im Heiligkeitgesetz (Lev 19,3.30; 26,2) aufgegriffen wird. Der Ruhetag als Brauchtum, nicht als verpflichtendes Gebot (wie im Dekalog) wird bereits in 2Kön 4,23; 11,5f, in Am 8,5 vorausgesetzt; von Kult oder Gottesdienst an diesen Tagen ist dabei nichts in Erfahrung zu bringen. Jedoch ist es von der Sache her natürlich naheliegend, dass Kult und Besuch von Heiligtümern am Sabbat und an den Festen stattfanden.⁵

¹ Das Sabbatgebot umfasst etwa 30% des gesamten Dekalogs. Seine zentrale Stellung unter den Zehn Geboten spiegelt den Sachverhalt wider, dass mit ihm das dekalogische Gebot vorliegt, das auch außerhalb des Dekalogs am breitesten bezeugt ist. Vgl. VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 161-162.

² Vgl. LOHFINK N., Dekalogfassung, 1990, S. 199-204.

³ Vgl. die Erklärung von DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 128.

⁴ Dieses Problem wurde bei RICHTER W. 1966, Recht, S. 102, diskutiert.

⁵ „Auch bei den Propheten vor Jeremia findet sich keine Einschärfung des Sabbats. Dies wird erst kurz vor dem Exil nötig, und erst im Exil wird das Halten des Sabbats – wie die Beschneidung – zu einem articulus stantis et cadentis, zu einem herausragenden Merkmal des Rechtgläubigen.“ SCHÜNGEL-STRAUMANN H., 1973, Dekalog, S. 74-75.

Der Prohibitiv „*du wirst nicht arbeiten!*“ ist nicht formuliert mit dem Verb עָבַד ([als Sklave] *dienen*) oder dem Begriff עֲבֹדָה ([*schwere*] *Arbeit* [*eines Sklaven*]), was die Schwere einer Arbeit zum Ausdruck bringen würde, sondern mit dem Verb עָשָׂה. Auf den Prohibitiv mit עָבַד (*du wirst nicht dienen*) sind wir schon weiter oben eingegangen (im Dekalog nur im Zusammenhang mit dem Dienst für Götter gebraucht).

Dasselbe Verb עָבַד kommt vor dem Verbot in Ex 20,9 vor, um darauf hinzuweisen, dass sechs Tage für Arbeiten aller Art (schwere oder leichte Arbeiten) zur Verfügung stehen, der siebte Tag aber von schwerer Arbeit frei sein soll. Das hier verwendete Wort עֲבֹדָה, bedeutet nach JACOB „Dienstbarkeit und Fron“: der Arbeitende wird hier als עָבֵד (Sklave) gesehen, sei es eines Herrn, sei es des Bodens oder des Arbeitsmaterials. Knechtschaft und Qual ist demnach eine Arbeit nur dann, wenn sie als עֲבֹדָה, als Schwerarbeit oder unter Aufgabe der persönlichen Freiheit oder als Dienstleistung für einen Fremden, also in Abhängigkeit von einem anderen auszuführen ist - wie in Ägypten, *dem Land der Sklaverei* בֵּית עֲבָדִים.¹

Der Kurzprohibitiv לֹא-תַעֲשֶׂה כָּל-מְלָאכָה ist als Kern des Sabbatgebotes anzunehmen. Er ist noch von allen Ergänzungen frei und die einfachste und zusammenfassendste Formulierung aller parallelen Verbote.² Gebote, die aus sich selbst einsichtig und in ihrem gesellschaftlichen Milieu selbstverständlich sind, bedürfen keiner weiteren Erklärungen oder Motivationen; solche treten erst auf, wenn ein Gebot nicht mehr aus sich selbst verstanden und problematisch wird. Die doppelten oder gar dreifachen Begründungen des Dekalogs sind ein sicheres Zeichen dafür, dass man es mit einem umstrittenen Gebot zu tun hat, oder dass man um das Verständnis beziehungsweise die Neuinterpretation eines Gebotes ringt.³

Der Form nach ist zu beobachten, dass bei diesem Sabbatgebot in der Torah nicht nur um eine Mahnung oder Weisung geht; es ist ein Prohibitiv, ein Imperativ und sogar mit Todesstrafe verbunden.⁴ Es ist auch zu beobachten, dass der Dekalog das Sabbatgebot ohne וּ als begleitende Partikel formuliert. Die Katechese, die um dieses Verbot verschiedenen Ergänzungen gebildet hat, ist weit ausladend und umfangreich, sowohl vor dem Verbot (Ex 20, 8-10a/Dt 5, 12-14a) als auch nach dem Verbot (Ex 20, 10c-11/Dt 5,14c-15).

Die Führer des Volkes (pater familias, Priester und Propheten), die eine wichtige Rolle spielten, wollten unbedingt die Wichtigkeit und die Zentralstelle des Sabbats in der Familie, im Kult und im israelitischen Leben betonen. Darum wurde der Prohibitiv לֹא-תַעֲשֶׂה כָּל-מְלָאכָה im Dekalog durch eine lange Katechese umrahmt. Mit der Hilfe der priesterschriftlichen Begründungen des Sabbatgebots verschiebt sich der Sinn des Gebotes: Der Sabbat wird für alle Israeliten ein heiliger Tag zum Dank an den für sein Volk sorgenden Gott JHWH. Deshalb darf an diesen Tag keinerlei Arbeit verrichten werden; es wird gefeiert und geruht.

¹ Vgl. JACOB B., 1997, Exodus, S. 573-574.

² Siehe im vierten Kapitel die Konfrontation dieses Verbotes mit den anderen Verboten des Pentateuchs.

³ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN H., 1973, Dekalog, S. 176.

⁴ Andere Formulierungen dieses Verbotes sind in der Torah ohne Vetitiv- oder Präventivformulierung und ohne Mahnverbe ausgedrückt, ut supra.

Der Form nach grenzt das Sabbatgebot die Prohibitive im ersten Teil des Dekalogs, die die Ehre JHWHs schützen und fördern, von denen im zweiten Teil ab, die den Mitmenschen ins Zentrum setzen (Ex 20, 12-17//Dt 5, 16-21). Alle Kurzprohibitive des ersten Teiles enthalten ein Objekt und eine weitere Ergänzung (Begründung). Der Prohibitiv des Sabbatverbotes grenzt sie von den drei objektlosen (sozialbezogenen) und den drei letzten - mit Objekt, aber begründungslosen - Prohibitiven ab.

Bei der Fortschreibung des Sinai-Dekaloges im Land Moab rückt Mose die soziale Zielrichtung des Sabbats zugunsten der Schwachen im Verheißenen Land in den Vordergrund. Hier tritt die religiöse Begründung durch den Rekurs auf die Schöpfung bzw. Befreiung durch JHWH zugunsten der Fürsorge für die Familienmitglieder, die Sklaven und Sklavinnen und der Arbeitstiere, die harte Feldarbeit zu leisten hatten, zurück.

Der Prohibitiv des Ruheverbotes beinhaltet viele Subjekte (innerhalb des „DU“): der Sinaidekalog sieben Subjekte und der Horebdekalog neun Subjekte¹. Interpretiert man das Sabbatgebot des Horebdekaloges als Auslegung des Sinaidekalogs, so besteht kein Widerspruch zwischen den Dekalogen, was angesichts der höchsten Autorität, die der Sinaidekalog als direkte Offenbarung JHWHs ohne mosaische Mittlerschaft und als Leserinformation in der Erzählzeit hat, auch gar nicht anders sein kann.

2- Die Verbote im Bezug auf den Menschen

Was die sozialen Anweisungen anbelangt, hat der Dekalog keine Notwendigkeit gesehen, diese zu ergänzen oder auf irgend eine Art zu begründen. Den sozialen Prohibitiven sind sechs Prohibitive religiöser Natur mit Objekt (-en) und Ergänzung (-en) vorangegangen! Die sozialen Normen bedürfen keiner Objekte oder Ergänzungen, weil sie aus sich selbst verständlich sind. Sie zielen auf den Schutz der sozialen Güter, speziell des Gut des Lebens.² Die drei folgenden objektlosen Prohibitive sind die kürzesten im Dekalog³ und bilden dadurch einen drastischen Unterschied zu den übrigen Prohibitiven. Die Dreizahl erinnert daran, dass im AT oft Dreiergruppen von Verboten gebildet werden, z.B. in Ex 20,13-15; (21,15-17); Jos 7,11; Jer 7,9; Hos 4,2.⁴

An wen sind die Kurzverbote adressiert? Aktuell wird diese Frage im Fall des Ehebruchs: betritt dieses Verbot den Mann (wie in Lev 20,10; Jer 23,14; Spr 6,32), oder die Frau (wie in Hos 3,1; 4,13.14; Ez 16,38; 23,45; Spr 30,20) oder beide (wie in Lev 20,10)? Nach Dohmen C. scheinen diese drei Kurzprohibitive des Dekalogs (Ehebruch,

¹ „Dein Vieh“ (Ex 20,10) ist ein zusätzliches Element, das in Dt 5,14 ausgehend von Ex 23,12 um „dein Rind und Esel“ (und ein dadurch bedingtes כָּל „all“ vor „dein Vieh“) erweitert wurde, was eine Stichwortverbindung zu Dt 5,21b ermöglichte. Vgl. VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 163, Fußnote 45.

² Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 122.

³ JACOB B. (1997, Exodus, S. 580) gibt uns hier eine weitere Erklärung der komponierenden Wörter des Prohibitivs: „Das erste ist das mit Donnerstimme zurückschreckende נָסָה, das zweite ist die nackte Tat an sich, ohne Objekt, in der zweiten Person der Einzahl.“

⁴ Mit „und“ fügt Jer dann noch weitere Vergehen an, die an den ersten Teil des Dekalogs anklingen. Vgl. JACOB B., 1997, Exodus, S. 32.

Mord und Diebstahl) nicht auf einen bestimmten Adressatenkreis eingeschränkt zu sein, z.B. den männlichen oder freien Bürger, sondern betreffen alle im Volk.

Meiner Meinung nach werden Ehebruch- Mord- und Diebstahlverbot so einfach (ohne Objekt und Ergänzung und ohne Hinweis auf einen Adressaten) ausgedrückt, damit alle sich darin angesprochen fühlen. Dass kein Adressat genannt wird, ist auch ein sicheres Zeichen dafür, dass der Dekalog sich nicht vom Recht heraus gebildet hat, also keine Ethisierung des Rechts darstellt, wie das manchmal behauptet wird. Vielmehr versteht man jeden Kurzprohibitiv (wie fast alle Prohibitive des Dekalogs) als Fundament und Leitgedanke aller weiteren Formulierungen desselben Themas in der Torah. Sie kennen noch keine Rechtsfolgen, keine Kasuistik und keinen Moralkodex. Diese wurden erst auf diese Kurzprohibitive aufbauend formuliert und entfaltet.

- Der siebte Prohibitiv: Nicht morden! (לא תרצח Ex 20,13; Dt 5,17)

Mit dem siebten Prohibitiv wird in der Komposition des Dekalogs eine neue Gruppe von Geboten eingeleitet (Ex 20,13-15//Dt 5,17-19), deren äußeren Merkmale auch die kurze Prohibitivform (לא + Imp) und die Unbestimmtheit des Adressaten sind. Welches Töten ist zum Beispiel verboten?

Der Schlüssel der Antwort ist: Der Mensch ist die Krone der Schöpfung; nur ihn hat Gott als sein Ebenbild geschaffen; er ist ein Heiligtum; darum ist jeder Mord – auch Selbstmord – eines Menschen ein Sakrileg.¹ Was mit dem Verb רצח gemeint ist, ist aus dem Gesetz vom Asylwesen (Ex 19,1-3) ersichtlich: der Mord aus privaten Gründen, gegen den sich auch Ex 21,12 (mit נכה in Hip) richtet. Dieses Verb wird im Alten Testament weder für das Töten aus Notwehr (z. B. Ex 22,1) noch für die Todesstrafe,² noch für das Töten von Angehörigen fremder Völker (im Kriege), noch im Zusammenhang mit dem Bann, noch mit Gott oder mit Tieren gebraucht.³ Man kann also den siebten Prohibitiv so auslegen, dass damit nicht das Töten (הרג) von Tieren und anderen Lebenswesen, sondern nur der Mord an Menschen (רצח) gemeint ist.

Die Absicht, jeden Mord an einem Menschen zu verbieten, den Schutz von Unschuldigen, auch und gerade von rechtlich nicht Gleichgestellten, zu sichern, tritt im Dekalogverbot deutlich hervor. Darum werden mit dem Mordverbot auch Körperverletzung und Todschläge (siehe Ex 21,12.14; Lev 19,16b-18a; 24,17; Num 35,16-31 und Dt 27,24.25) in einem Zusammenhang genannt.⁴

Diese abstrakte, kurze Formulierung des Dekaloggebotes kann kaum als eine Zusammenfassung aller Tötungsgesetze in der Torah angesehen werden. Es handelt sich in diesem kurzen Prohibitiv sicher eher um den Ausgangspunkt, die Grundlage, die sich in allen weiteren Gesetzen gegen das Töten oder Körperverletzung entfaltet.

¹ Vgl. JACOB B., 1997, Exodus, S. 581.

² Dieser Prohibitiv steht daher nicht im Gegensatz zur Todesstrafe (Dt 13,6.10.16; 17,5; 21,21f; 22,21f; 24,7.16).

³ Vgl. STAMM J.J., 1945, Erwägungen, S. 81-90.

⁴ Nach HOSSFELD F.-L. (2003, Dekaloggebot, S. 36-66) spiegeln Num 35; Dt 19 eine jüngere juristisch-terminologische Erweiterung der Bedeutung des Verbs רצח auf jede Tötung wider, Gen 9,6// stellen jegliches Blutvergießen von Menschen unter Verdikt.

Entsprechend wird in diesem kurzen Prohibitiv (*Du wirst nicht morden*) noch nicht zwischen Mord und Körperverletzung mit Todesfolge oder gar Totschlags unterschieden. Es geht hier um eine Generalprävention.

Morden	Ex 20,13; Dt 5,17	לא תרצח
Rächen und Zorn	Lev 19,18a	לא יתקם ולא יחטר אחיבני עמך
gegen Leben	Lev 19,16	לא תעמד על-דם רעך אני יהוה
Schlagen	Lev 24,17	ואיש כי יכה כל-נפש אדם מות יומת
Töten	Ex 21,12	מכה איש ומת מות יומת
Töten	Ex 21,14	וכי-יזד איש על-רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות
Töten	Num 35,16	ואם-יבכלי ברזל-הכהו וימת רצח הוא מות יומת הרצח
Töten	Num 35,17	ואם באבן יד אשר-ימות ... וימת רצח הוא מות יומת הרצח
Töten	Num 35,18	או בכלי עץ-יד אשר-ימות בו הכהו וימת רצח הוא מות יומת הרצח
Töten	Num 35,19	גאל הדם הוא ימית את-הרצח בפגוע-בו הוא ימיתו
Töten	Num 35,21	או באיבה הכהו בידו וימת מות-יומת ... ימית את-הרצח בפגוע-בו

Der Vergleich mit anderen Verboten in der Torah lässt erkennen, wieso die uns so nötig erscheinenden Konkretisierungen und Differenzierungen in Bezug auf verschiedene Umstände bei Tötungsdelikten (z.B. Kriegsdienst, Todesstrafe, Selbstmord, Notwehr, Abtreibung etc.) nicht eigens behandelt werden.¹ Die verschiedenen den Tod ausdrückenden Verben in der Torah sind: עמד על-דם (über das Blut stehen) und שפך דם (Blut vergießen); נכה (schlagen 92-mal); הרג (töten 37-mal); מות (sterben 266-mal). Diese drei letzten sind in Num am häufigsten anzutreffen. In der Tat wird das Verb רצח – in LXX durch φονεύω *morden* wiedergegeben – verwendet, sowohl um einen ungewollten Totschlag als auch einen vorsätzlichen Mord zu bezeichnen.² Der siebte Dekalogprohibitiv hat wohl besonders den Fall eines vorsätzlichen Mordes vor Augen.³ So wäre die beste Umschreibung des siebten Prohibitivs: „*Du wirst nicht Blutschuld durch Gewalttat auf dich bringen.*“⁴

Das Gebot bezieht sich nicht auf die Todesstrafe als Resultat einer ordentlichen Rechtsprechung (vgl. z.B. Ex 21,12-17) und ebenso wenig auf das Töten von Menschen im Krieg (vgl. z.B. Dt 7,2; 20,17; 1Sam 15,3; 2Sam 8). Selbstmord – einige Fälle von Selbstmord werden im AT beschrieben, ohne dass hierüber (explizit) ein Urteil gefällt wird – ist im Verbot inbegriffen. Es beinhaltet auch den Mord als Vergehen gegen die Gemeinschaft.⁵

¹ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 122.

² Vgl. die Textpassagen über Asylgewährung; Num 35; Dt 4; 19; Jos 20f.

³ Vgl. Num 35,27.30.

⁴ Vgl. die Erklärungen von SCHÜNGEL-STRAUMANN H., 1973, Dekalog, S. 40; STAMM J. J., 1961, Dekalogforschung, S. 297. VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 166-167; VON MUTIUS H.G., 1980, Tötungsrecht, S. 99-101; HOUTMANN C., 1997, S. 108; HOSSFELD, F.-L., 2003, Dekaloggebot, S. 19-33.

⁵ LENZEN V., 1992, Selbsttötung, S. 87-93.

Wenn wir die Parallelen zum Tötungsverbot aus dem übrigen Alten Testament heranziehen, werden wir vielleicht die Besonderheit des dekalogischen Verbots erfassen.

Gn 9,6 שפך דם האדם באדם דמו ישפך

Gn 37,22 אלהתשפכודם

Dt 19,10 ולא ישפך דם נקי בקרב ארץ

Num 35,33 לא יכפר לדם אשר שפך-כה כי-אם בדם שפכו

Dieser Vergleich zeigt, dass der Partizipialsatz (in Gn 9,6) die ältere Ausdrucksweise des Tötungsverbots benutzen dürfte. Als Objekt steht hier das allgemeinere האדם (Mensch). האדם bezieht sich auf jeden Menschen. Der Prohibitiv in Dt 19,10 dagegen spezifiziert das generelle Objekt *Mensch* mit dem (mehr in weisheitlichen und prophetischen Büchern benutzten) Terminus נקי (unschuldig).

Das Schlagen bis zum Tod ist eine andere Umschreibungsweise der Tötung. Die folgenden Verbote nennen unterschiedliche Objekte:¹ das Leben, einen (freien) Menschen, Vater und Mutter... Sie sind rechtliche Objekte, die versuchen den ganzen Bereich des menschlichen Lebens zu schützen.

Gn 37,21 לא נכנו נפש

Ex 21,12 מכה איש ומת מות יומת

Ex 21,15 ומכה אביו ואמו מות יומת

Lev 24,17 ואיש כי יכה פל-נפש אדם מות יומת

Lev 24,18 ומכה נפש-בהמה ישלמה נפש תחת נפש

Dt 27,25 ארור לקח שחד להכות נפש דם נקי

Dt 27,25 nimmt eine schwierige Formulierung in Anspruch. Dieser Vers ist diachron und synchron wie eine Endredaktion.² Hier wird jemanden mit Fluch (ארור) verurteilt, der sich bestechen lässt, dass er unschuldiges Blut vergießt (להכות נפש דם נקי). Es geht um die Intention, die Vorbereitung und die Planung eines Mordes.

Die Formulierung des Dekalogs hat wohl besonders den Fall eines vorsätzlichen Mordes vor Augen.³ „Die Qualifizierung des Tötungsdeliktes durch ‘Schuld’ und / oder ‘Gewalt’ u. a. setzt juristische Grenzen zwischen erlaubt und unerlaubt voraus, über die die Gemeinschaft / Gesellschaft eine Übereinkunft treffen muss. Nur ein gesellschaftlicher Konsens kann verschiedenste Tötungsdelikte so qualifizieren, dass das Phänomen des Mordes ausgegrenzt wird.... Das biblische Mordverbot ist folglich

¹ Wenn man diesen Verboten die kasuistischen (Num 35; Dt 19,11; Ex 21,18; Ex 21,20; Ex 21,26) hinzufügt, versteht man, dass sie rechtliche Sätze sind.

² Fast alle Objekte oder Kompositen anderer Verbote befinden sich in diesem Vers nur die Strafe ist der Verfluch: ארור לקח שחד להכות נפש דם נקי ואמר כל-העם אמן.

³ Vgl. HOUTMAN C., 1997, Bundesbuch, S. 108.

ganz und gar der Lebenssicherung, also dem Schutz des menschlichen Lebens verschrieben.“¹

Besonderheit des siebten Prohibitivs

Der Verzicht auf Androhung rechtlicher Sanktionen im Dekalog bedeutet nicht, dass eine Übertretung der Gebote ohne Konsequenz bliebe, die sich aus dem Recht ergibt und im Tötungsfall im Dt durch Dt 19,2-13 geregelt wird.² OTTO geht davon aus, dass es sich im Dekalog um eine Ethisierung des Rechts handelt, um einen Übergang vom Recht zur Ethik. Auf jeden Fall wurde im Dekalog das Wort רצח (*morden*) gewählt, um den Umfang des Verbots möglichst groß zu halten, zugleich aber auch, weil dieses Verb das Willkürliche und Unrechtschaffende solchen Tötens mitenthält. So kann ihm einerseits keine kasuistische Unterscheidung entgehen und es kann andererseits eine generelle Eindringlichkeit erreichen.³

Der Prohibitiv „Nicht morden!“ kennt noch keine Falldifferenzierungen zwischen Mord und Körperverletzung wie andere schon genannte Rechtssätze, sondern spricht ein generelles Tötungsverbot aus: man wird keinen anderen Menschen auf irgendeine Weise töten oder morden. Er zielt darauf, den Mord zu universalisieren, zu ethisieren und eine allgemeine Anweisung zu geben. Der Sinn des siebten Prohibitivs liegt mehr auf der Bedeutung von „morden“ (im Sinne von grausamem, schmerzhaftem, gewolltem Töten) als nur auf der einfacheren Bedeutung von „tödschlagen und töten“.⁴ Was dieser Kurzprohibitiv (siebte Prohibitiv des Dekalogs) in seiner lapidaren Kürze nicht leisten kann und will, wird in anderen Verbotsformulierungen entfaltet und konkretisiert: das Bemühen nämlich, das menschliche Leben unter allen Umständen und in jedem Fall zu schützen und zu erhalten.

Der Prohibitiv „Du wirst nicht morden“ bildet mit den beiden nachfolgenden Prohibitiven (nicht ehebrechen und nicht stehlen) eine gewisse Einheit (Trias) (wie in Hos und Jer, ut supra), wie wir weiter sehen werden.

- Der achte Prohibitiv: Nicht die Ehe brechen (ולא תנאף Ex 20,14; Dt 5,18)

Der Schlüssel dieses Verbotes liegt in dem Verständnis des Verbes נאף (ut supra). Im Unterschied zum Ausdruck שכב עם (*liegen bei oder liegen mit*),⁵ der viel weniger speziell ist, kommt שכב עם sehr oft bei den Propheten vor, wenn von einer ehebrecherischen Frau die Rede ist. Beide Verben sind inhaltlich sehr eng verbunden. Dt 22,22 (wenn ein Mann dabei ertappt wird, wie er **bei** einer verheirateten Frau **liegt**,

¹ DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 122-123.

² Vgl. OTTO E., 2012, Deuteronomium, S. 747.

³ „Weil JHWH der Geber des Lebens ist, ist alles Leben geschützt. Unschuldige „Vergossenes Blut schreit zu JHWH um Rache (vgl. Gn 4,10).“ SCHÜNGEL-STRAUMANN H., 1973, Dekalog, S. 45-46.

⁴ Vgl. TIGAY J. H., 1996, S. 70 gegen OTTO E., 2012, Deuteronomium, S. 746-747.

⁵ Der Wurzel שכב drückt auch jede gebräuchliche Weise des geschlechtlichen Umgangs aus z.B. in der Torah: Gn 19,32.33.34.35; 30,16; 34,2; 39,7.12.14; 47,30; Ex 22,15.18; Lev 15,18.24.33; 18,22; 19,20; 20,11.12.13; 20,13.18.20; Num 5,13.19; Dt 22,22.23.25.28.29; 27,20.21.22.23; 31,16.

dann werden beide sterben: der Mann, der bei der Frau gelegen hat, und die Frau) erklärt sehr gut, was Ehebruch (נִאָף) in Israel bedeutet: eine Untat von Mann und Frau zusammen.

Trotzdem wird in der Torah ein Unterschied gemacht: Die Frau ist eine Ehebrecherin, wenn sie verheiratet ist und außerhalb ihrer eigenen Ehe geschlechtlich verkehrt. Der Mann (verheiratet oder nicht) ist immer dann Ehebrecher, wenn er in die Ehe einer Frau einbricht. Verkehrt er mit einer Dirne, ist das nur eine schändliche Tat; verkehrt er mit einem unverheirateten (israelitischen) Mädchen, ist es Schande und hat gesetzliche Folgen; aber es ist kein Ehebruch. Der Mann kann also immer nur eine fremde Ehe, die Frau immer nur die eigene Ehe brechen.

In zwei der verschiedenen Reihen der Torah gibt es Verbote über den geschlechtlichen Verkehr: Lev 18¹ und Dt 27,20-23. Dabei findet sich kein Hinweis auf den Tatbestand des Ehebruchs.² Nur eine indirekte Parallele des Dekalogprohibitivs – aber mit נִאָף formuliert – steht in Lev 20,10: Ein Mann (אִישׁ), der mit einer Frau, der Frau seines Nächsten die Ehe bricht (נִאָף), wird mit dem Tod bestraft (מוֹת־יוֹמָת): der Ehebrecher und die Ehebrecherin. Das heißt: beide sollen für das Delikt „Ehebruch“ in gleicher Weise bestraft werden.³

Dt 22,22 und Lev 20,10 definieren die ursprüngliche Bedeutung, was „ehebrechen“ (נִאָף) heißt: „Ein Mann liegt bei einer verheirateten Frau“. Der achte Prohibitiv verbietet, dass ein Mann mit einer verheirateten Frau eine sexuelle Beziehung eingeht und dadurch ihre Ehe zerstört wird.⁴ Ist jedoch die Frau nicht verheiratet, dann handelt es sich entweder um Verführung (Ex 22,15f) oder um Vergewaltigung (Dt 22,28f), aber nicht um Ehebruch. Von hierher könnte man zu dem Schluss gelangen, dass das Ehebruchsverbot sich nur – oder in erster Linie – an Männer richtet, weil der Ehebruch der (verheirateten) Frau sich immer in Konsequenz aus dem Ehebruch eines Mannes ergibt.⁵ Aber auch von der Semantik her geht es in diesem Prohibitiv generell um die Institution Ehe.

Lev 20,10 und Dt 22,22 verbinden das Ehebruchverbot des Dekalogs mit der Todesstrafe.

לא תנאף Ex 20,14; Dt 5,18

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִנָּאֵף אֶת־אִשְׁתּוֹ רֵעֵהוּ מוֹת־יוֹמָת הַנָּאֵף וְהַנֶּאֱפָה Lev 20,10

¹ Lev 18 ist also eine Sonderreihe, die das sexuelle Leben zu regeln versucht, aber nicht direkt unter dem Gesichtspunkt des Ehebruchs, sondern unter dem Aspekt der Blutsverwandtschaft und des Friedens innerhalb der Großfamilie. Vgl. SCHULZ H., 1969, Todesrecht, S. 32-35.

² Vgl. HEMPEL J., 1964, Ethos, S. 165-168.

³ Vgl. RUWE A., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 234. Lev 20,10aα bleibt allgemein und 20,10ab präzisiert und theologisiert den vorausgegangen Versteil auf den Nächsten. Kann man die Verdoppelung auch als Vertiefung verstehen: *Ein Mann, der mit irgendeiner Frau, vor allem mit der Frau seines Nächsten Ehebricht, der wird...*? Erstaunlicherweise sind die נִאָף-Imp. mit Objekten (אֶת־אִשְׁתּוֹ eine [verheiratete] Frau generell bzw. אֶת־אִשְׁתּוֹ רֵעֵהוּ Frau des Nächsten) verbunden.

⁴ Vgl. CAZELLES H., 1987, paroles, S. 113-123; DOHMEN C., 2005, Wort, S. 51-64; DERS., 2004, Exodus, S. 123-124; HUTTER M., 1986, Ehebruchverbot, S. 96-104; LANG B., 1981, verlangen, S. 216-224; TUOHEY J.F., 1995, Interpretation, S. 592-631...

⁵ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 113.

Das Verbot hat als Ziel die Lebenssicherung der Familien und die existentielle Absicherung der Frauen, die von den Männern in vielen Bereichen abhängig waren. Vielleicht hat es auch die Fälle vor Augen, in denen die Initiative zum Ehebruch von der Ehefrau ausgeht. Ich bin der Meinung, dass das Ehebruchverbot generell alle sexuellen Vorschriften bewusst machen und den Israeliten in Erinnerung bringen will.

Besonderheit des achten Prohibitivs

In diesem Prohibitiv ist ein sehr breites Spektrum von Bedeutungen anzunehmen. Es wird auf Grundsätzlicheres, nicht auf die Differenzierung bzw. Zusammenfassung verschiedener möglicher Delikte, abgehoben.¹ Das Verbot des Ehebruches im Dekalog ist sozusagen der Grund, auf den sich alle anderen Parallelen stützen, sozusagen eine Grundlage. Sie braucht keine lange Sätze, keine Ergänzungen und wird besser unpersönlich formuliert. Im Dekalog sind Männer und Frauen in gleicher Weise als Adressaten zu sehen. Das zeigt sich in der unpersönlichen Formulierung des Verbots **לֹא תִנָּאֵף** – wie bei den drei Kurzprohibitiven. Natürlich bleibt die Auslassung jedes Objekts oder jeder Ergänzung – oder besser: seine Konzeption ohne Objekt und Ergänzung – nicht ohne Bedeutung. Sie entspricht der Generalisierungstendenz der Dekaloggebote, indem sie die Möglichkeit offen lässt, dass der Ehebruch auch von der Frau ausgehen kann, die genauso gut wie der Mann als Subjekt des Verbs „ehebrechen“ in Frage kommt.² Das Ziel des Prohibitivs ist eindeutig, Hab und Gut (auch die Frau war quasi Besitz des Mannes) – und in diesem Fall speziell die Ehe und Familie und die Nachkommenschaft – des Nächsten zu schützen.³

- Der neunte Prohibitiv: Kein Diebstahl (לֹא תִגְנוֹב) Ex 20,15; Dt 5,19

Eine prominente These behauptet, dieses Verbot wollte die Freiheit des israelitischen Mannes schützen.⁴ Es verbot, den freien Israeliten heimlich beiseite zu schaffen und in die Sklaverei zu verkaufen oder ihn für sich als Sklaven zu behalten. Selbst wenn das für dieses Gebot geschützte Gut ursprünglich die Freiheit eines Einzelnen ist,⁵ stimme ich DOHMEN C. zu, dass, diese angenommene Einschränkung auf den Menschenraub aber einen sehr speziellen, ausdifferenzierten Bereich voraus setzen würde, der in einer Reihe, wie sie der Dekalog darstellt, ungewöhnlich und eigentlich unpassend ist. Die Betonung des Schutzes des persönlichen Eigentums (vgl. Ex 20,17; Dt 5,21) ergibt sich vielmehr als Kontinuität aus dem Werk der Befreiung JHWHs (in Ex 20,2; Dt 5,6

¹ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 123.

² Vgl. VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 168.

³ Die Stellung der Nachkommen ergibt sich letztendlich aus der stets unzweifelhaften Mutterschaft in Beziehung zu einem Mann, einer vermuteten Vaterschaft. Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 123-124.

⁴ Zum Thema Diebstahl, vgl. ALT A., 1968, Schriften, S. 333-340; DERS., 1953, Diebstahls, S. 332-340; KLEIN H., 1976, Menschendiebstahls, S. 161-169; LETTINGA J.P., 1990, Erwägungen, S. 33-50.

⁵ Außer den beiden unten genannten Stellen Ex 21,16 und Dt 24,7 nur noch Gn 40,15.

vorangestellt), das eben dem einzelnen Israeliten, nicht bestimmten Gruppen oder Klassen der Gesellschaft, gilt.¹

Die allgemeine Formulierung (לא תגנב) beinhaltet alle möglichen Diebesfälle und differenziert weder nach unterschiedlichen Arten von Eigentum (z.B. Immobilien, bewegliche Sachen, Personen etc.) noch charakterisiert sie den Übergriff (z.B. gewaltsam, geplant, durch Gelegenheit etc.) näher.² Seine längste Entfaltung steht Lev 19,11 mit drei Verben: „נגב“ (Stellen), „כחש“ (tauschen) und „שקר“ (betrügen).³

<i>Diebstahl allgemein</i>	לא תגנב Ex 20,15; Dt 5,19
<i>Menschenraub</i>	וּגָנַב אִישׁ וּמָכְרוּ וּנְמָצָא בִידּוֹ מוֹת יוֹמָת Ex 21,16
<i>Menschenraub</i>	וּגָנַב אִישׁ נָפֶשׁ מֵאֶחָיו ... וּמָכְרוּ וּמָת הַגָּנָב הַהוּא ... Dt 24,7
<i>Diebstahl, Tausch, Betrug</i>	לֹא תִגְנְבוּ וְלֹא תִכְחָשׁוּ וְלֹא תִשְׁקְרוּ אִישׁ בְּעֵמִיתוֹ Lev 19,11

Einige Diebstahlverbote befinden sich auch in Finalsatz-Form:

<i>Geld, Gegenstände</i>	וּגָנַב מִבֵּית הָאִישׁ אִשְׁמִימָצָא הַגָּנָב יִשְׁלַם שְׁנִים Ex 22,6
<i>Tierdiebstahl</i>	וְאִם-גָּנַב יִגְנַב מֵעֹמֶז יִשְׁלַם לְבַעְלֹי Ex 22,11
<i>Tierdiebstahl</i>	כִּי יִגְנַב-אִישׁ שׁוֹר אֹרֶשֶׁה ... יִשְׁלַם תַּחַת ... Ex 21,37
<i>Allgemein</i>	אִם-יִמְחָחֶרֶת ... הַגָּנָב וְהִכָּה וּמָת אִין לוֹ דָּמִים Ex 22,1

Noch weitere Verbote der Torah konkretisieren den Diebstahl: der Raub durch Unterdrückung eines Tagelöhners (Lev 19,13) und das rechte Handeln vor Gericht beim Messen von Strecken, beim Wiegen und beim Hohlmaß (Lev 19,35; Dt 25,13.14),⁴ die Bestechung durch Geschenke (Ex 23,8; Dt 16,19c)⁵ oder die Bezahlung von Sühnegeld (Num 35,31.32).

Besonderheit des neunten Prohibitivs

Die Thematik dieses Prohibitivs („nicht stehlen“) wurde immer mehr entfaltet und ausdifferenziert: Es geht um Menschenraub (in Ex 21,16 und Dt 24,7), um Frieden unter gleichberechtigten Mitbürgern.⁶ Später geht es auch darum, einem Menschen nicht „den

¹ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 124.

² Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 124.

³ Lev 19,11 erlässt in Anlehnung an Prophetische Anklagen (Hos 4,2; Jer 7,9) und in sehr allgemeiner Formulierung (Betrugs-) und Diebstahlverbote. Die drei Verbote bilden sachlich einen Zusammenhang, wie etwa Jos 7,11 belegt für die ersten der beiden, Lev 5,21f. für die letzten der beiden. Dabei könnte das letzte Verbot, das Betrugsverbot, den Oberbegriff für das Verbot des Diebstahls und des Leugnens bilden. Vgl. GRÜNWALDT K., 1999, Heiligkeitgesetz, S. 233.

⁴ Vgl. Lev 5,23; Dt 24,15; 28,29 und Ez 18,18. Vgl. auch CHOLEWINSKI, A., 1976, Heiligkeitgesetz, S. 277-279.

⁵ vgl. Ex 23,6.8; Dt 1,17; 16,19aß; 24,17.

⁶ Der Verkauf und Handel von Menschen war auch im alten Israel akzeptiert. Aber „inakzeptabel und unmoralisch wurde jedoch Menschenraub betrachtet, nämlich die gewaltsame oder arglistige Entführung

Verstand zu stehlen“ (אח־לב Gn 31,20), das heißt ihn zu überlisten bzw. „ihn arglistig in gutem Glauben zu lassen, seine Arg- und Sorglosigkeit ausnutzen.“¹ Hauptsächlich aber geht es um Gegenstände, die ein Dieb an sich nehmen will. HOSSFELD F.-L. weist darauf hin, dass der Gegenstand des Stehlens in der Bibel nie Immobilien, wie Häuser oder Grundstücke, sondern immer materielle Dinge oder lebende Wesen (Menschen oder Tiere) sind.² DOHMEN spricht ganz allgemein von Dingen des persönlichen Eigentums, ohne einen bestimmten Umfang, Wert oder Qualität. Es geht um bewegliche Sachen, möglicherweise auch Immobilien und Personen etc.³

Durch das Fehlen jeglichen Objekts wird die Gültigkeit des Kurzprohibitiv לא תגנב auf verschiedene – sozusagen auf alle – Bereiche des Stehlens ausgedehnt. Die Besonderheit dieses Prohibitivs besteht darin, das sein Verb nur im Sinne von Stehlen vorkommt⁴ und dadurch keine einzige Beschränkung erhält.⁵

- Der zehnte Prohibitiv: Kein Lügenzeuge bzw. Falschzeuge sein (לא־תענה ברעך עד שקר (שוא) Ex 20,16; Dt 5,20)

Das Verbot des falschen Zeugnisses führt in der Komposition des Dekalogs den letzten Unterteil (Ex 20,16-17//Dt 5,20-21) der Prohibitiv ein. Das sichtbare Kennzeichen der letzten drei Prohibitiv ist immer: Prohibitiv plus Objekt und das Stichwort *dein Nächster*. Angesprochen werden Probleme im zwischenmenschlichen Bereich,⁶ z.B. die Verunglimpfung, die einen Gerichtsprozess oder eine Schlichtung in der Familie zur Folge hat (vgl. Lev. 19,16; Dt 22,13-19), oder die falsche Anschuldigung, die als ein großes gesellschaftliches Übel gesehen wurde.

Hintergrund ist, dass in der israelitischen Gesellschaft jemand, der von einem ungerechten Verhalten eines Mitbürgers wusste, verpflichtet war, Schritte gegen den Betroffenen anzukündigen, indem er ihn anklagt und gegen ihn als Zeuge auftritt. Der Angeklagte versuchte sich vor der falscher Anschuldigung durch die Forderung zu schützen, dass vor dem Vollzug der Todesstrafe zumindest zwei Zeugen die Anklage bestätigen mussten (Num 35,30; Dt. 17,6; vgl. auch Dt. 19,15) und die Zeugen die Verantwortung für die Exekution des Beschuldigten auf sich nehmen mussten (Dt. 17,7).⁷

eines freien Bürgers, um ihn als Sklaven ins Ausland zu verkaufen. Die Freiheit eines Bürgers war heilig.“ HOUTMAN C., Bundesbuch, S. 142-143.

¹ JACOB B1997, Exodus, S. 581.

² Vgl. HOSSFELD F.-L., 1982, Dekalog, S. 136-140 zitiert von VEIJOLA T. (2004, Deuteronomium, S. 170).

³ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 124.

⁴ Andere Dekalogverbote enthalten Verben, die Synonyme in der Torah haben. Hier ist das nicht der Fall: Tausch, Betrug von Lev 19,11 sind nur einige Elemente im großen Zusammenhang von Diebstahl.

⁵ Das Diebstahlsverbot des Dekalogs passt sehr gut zur alten und zur modernen Vorstellung des Eigentums.

⁶ Mit dem vorliegenden Verbot wird – zusammen mit dem Abschluss mit Begehrensverbot – ein neuer Bereich angesprochen, der unmittelbar das Zwischenmenschliche betrifft. Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 124.

⁷ Vgl. HOUTMAN C., 1997, Bundesbuch, S. 259-260.

Der zehnte Prohibitive verbietet nicht nur das Lügen, sondern überhaupt jede falsche Aussage, z.B. Betrug, Verunglimpfung und falsche Behauptungen. Als „Lügenzeuge“ (Ex 20,16) oder „Nichtiger Zeuge“ (Dt 5,20) wird derjenige bezeichnet, der Falsches aussagt (Ex 23,1-2.7; Dt 19,18).¹

Der Sinaidekalog verwendet anstelle des Begriffs ער שוא (Nichtiger Zeuge) der im Horebdekalog verwendet wird, den Ausdruck עד שקר (Lügenzeuge) und legt dabei weniger Gewicht auf die Verklammerung des Falschzeugnisverbots mit dem Namensmissbrauchsverbot im 5. Prohibitiv. Weil im Horebdekalog sowohl im Namensmissbrauchsverbot als auch im Falschzeugnisverbot das selbe Wort benutzt wird, ist ein sicheres Zeichen dafür, dass beide Teile des Dekalogs sprachlich eine Einheit bilden, was gelegentlich in Zweifel gezogen wird.²

In Sinaidekalog (Ex 20,16) weisen die technischen Ausdrücke ענה (antworten)³ + Präposition ב und עד שקר auf eine spezifische Vorschrift hin, die das Lügenzeugnis eines Menschen vor Gericht unterbinden sollte. Deshalb übersetzt man diesen Ausdruck am besten mit: *aussagen gegen jemanden als Lügenzeuge*. Es wird hier von einer Person und nicht von einer Sache gesprochen. Ex 20,16 zielt wahrscheinlich nicht auf das Problem Wahrheit - Lüge hin. Vielmehr ist der Mensch in seinem Verhältnis zum Mitmenschen im Blick: dass sein Recht nicht gemindert, sein materieller Besitz oder auch seine Ehre nicht geschädigt oder er auch nur nicht benachteiligt wird.

Ex 23,2 benutzt auch das Verb ענה im Sinne der Zeugenaussage – mit einem kleinen Unterschied in der Formulierung gegenüber dem Dekalog⁴ – und verbietet betrügerische Handlungen und Kumpanei im Bösen (Num 35,30; Dt 17,6; vgl. auch Dt 17,7; 19,15). Jede Verleumdung ist immer schuldhaft.

Bei den parallelen Stellen dazu in der Torah findet man Worte in Bezug auf Betrug und falschem Zeugnis, die vor allem in Gerichts- oder Prozessverfahren benutzt wurden: נשא verbreiten, שית bieten, היה sein, קום stehen. Alle diese Verben erklären das dekalogische Verb ענה (antworten).⁵ Zuletzt wird von den Adressaten des zehnten

¹ Der Text von Ex 20,16 ist עד שקר „als Lügenzeuge“, aber in Dt 5,20 begegnen wir ער שוא „als nichtiger Zeuge“.

² Vgl. Dt 19,18; Ps 27,12; Spr 6,19; 12,17; 14,5; 19,5.9; 25,18.

³ Der Wurzel ענה in Aramäisch ist viel gebraucht und ist mit dem ugaritischen Wurzel 'nj „antworten“ vielleicht auch „singen“ verwandt. Das Verb ענה hat mit „reagieren“ eine nähere Bestimmung. Es wird gebraucht, wenn es um eine verbale Reaktion geht. LXX gibt ענה mit ἀνταποκρίνομαι bzw. ἀποκρίνασθαι, λέγειν εἰπεῖν usw. wieder und stellt einen echten Aramismus oder Semitismus dar. Vgl. STENDELBACH F.J., TWAT, Sp. 233-247.

⁴ Während Ex 23,2 ענה mit על-רב verbunden ist, „bezüglich eines Rechtsstreits“, verbinden Ex 20,16 //Dt 5,20 das Verb ענה mit dem Wort ברעך „gegen deinen Nächsten“. Vgl. STENDELBACH F.J., 1982, ThWAT VI, Sp. 233-247.

⁵ Der Unterschied ist oft als Korrektur seitens des Dt interpretiert worden, das die Vorschrift von Ex erweitert und präzisiert. Die beiden Begriffe שוא und שקר aber sind im Kontext der Rechtsprechung Synonyma. Das heißt: Da das von Dt benutzte Wort auch im Bundesbuch (Ex) und Hos vorkommt, deutet das darauf hin, dass das Dt-Wort (5,20) älter als in Ex (20,16) verwendete Wort ist. Damit hat wahrscheinlich Ex 20,16 das Wort in Dt 5,20 korrigiert, möglicherweise um die Beziehung des Namensmissbrauchsverbotes (das שוא gebraucht) zum Bereich der Rechtsprechung zu dämpfen. Vgl. RINGGRIN, ThWAT VI, Sp. 1107-1127.

Prohibitivs (Zeugen oder Richtern) eine vollkommen unparteiische Haltung in einer Verhandlung gefordert (vgl. Dt 1,17; Dt 10,17f).

Kein Lügenzeuge oder nichtiger Zeuge	לא-תענה ברעך עד (שקר) שוא	Ex 20,16; Dt 5,20
Kein falscher Zeuge	ולא-תענה על-דבר לנשט אחרי רבים להטת	Ex 23, 2b
Nicht nur ein einziger Zeuge	לא-יענה בנפש ... למות	Num 35,30
Kein leeres Gerücht	לא תשא שמע שוא	Ex 23,1a
Kein falscher Zeuge	אל-תשת ירך... עד חמס	Ex 23,1b
Nicht nur ein einziger Zeuge	לא יומת על-פי עד אחד	Dt 17,6
Nicht nur ein einziger Zeuge	לא-יקום עד אחד	Dt 19,15
Nicht lügen	Ex 23,7a תרחק ונקי וצדיק אל-תהרג	
Sich keiner Mehrheit anschließen	Ex 23, 2a לא-תהיה אחרי-רבים לרעת	
Keinen Unschuldigen töten	Ex 23,7b אל-תהרג כי לא-צדיק רשע	
Kein Ansehen der Person	Dt 1,17a לא-תכירו פנים במשפט כקטן כגדל תשמעון	
Kein Ansehen fürchten	Dt 1,17b לא תגורו מפני-איש	

Nur Ex 5,9; 23,1b.7b benutzt die Vetitivform; Ex 23,7 benutzt den Ausdruck *von einem betrügerischen Verfahren wirst du dich fernhalten*. Lev 19,11-13 detailliert die betrügerischen Handlungen gegen Mitbürger: den anderen nicht niederdrücken, ihn nicht benachteiligen oder ihn zu schwächen. Alle diese Möglichkeiten beinhaltet dieser zehnte Prohibitiv. Durch ihn wird im Dekalog „ein neuer Bereich eröffnet, der nicht nur Gesinnungen in den Blick nimmt, sondern mehr auf Haltungen und Absichten denn auf vollzogene Taten abzielt, was sich in dem nachfolgenden Begehrensverbot fortsetzt und dort noch klarer zu sehen ist.“¹

Die Besonderheit des zehnten Prohibitivs

Der zehnte Prohibitiv lässt durch seine kurze Formulierung alle oben genannten Situationen und Konkretisierungen zu. Es geht bei diesem Prohibitiv nicht nur um den privaten, sondern auch um den öffentlichen Lebensbereich der Menschen:² um die Wahrheit vor Gericht (in Rechtskreisen oder am Stadttor)³ angefangen von kleinen Streitereien (Reden und Gegenreden) bis hin zu Konflikten zwischen in Familien und Stämmen. Er regt sowohl einen Ankläger als auch einen Beschuldigten an: „*Du wirst nicht als Lügenzeuge* (Ex 20,16 עד שקר) *bzw. als nichtiger Zeuge* (Dt 5,20 עד שוא) *gegen den Nächsten reden*“.

Der Begriff עד (Zeuge) und die freie Benutzung und Austauschbarkeit von שוא (nichtig) und שקר (falsch) knüpfen an die anderen Verbote von falschen Zeugenaussagen, leeren Gerüchten und deren Verbreitung bis hin zur Lüge gegen unschuldige Mitmenschen (Ex

¹ DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 126.

² VEIJOLA T. (2004, Deuteronomium, S. 170-172) und DOHMEN C. (2004, Exodus, S.125-126) begrenzen das Verbot auf den Gericht.

³ vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN H., 1973, Dekalog, S. 62-63.

23,1a.b.2a.b.7a.b; Dt 17,6; 19,15; Num 35,30) an; sie erinnern aber auch an die im Psalter häufig zu findenden Klagen über falsche und gewalttätige Zeugen bzw. Ankläger (Ps 27,12; 35,11; 37,32f; 69,5), sowie an die Todesstrafe, die jeden falschen Zeugen warnen sollte (Dt 19,16-19).

Es ist ziemlich deutlich, dass dieser zehnte Dekalogprohibitiv einen rechtshistorischen Hintergrund hat und wie das Falschzeugnisverbot in Dt 5,20 aus dem Prozessrecht entstanden ist.¹ Es ist eher nicht anzunehmen, dass er im kultischen Bereich entstanden ist.

Ein Vergleich mit den anderen Verböten der Torah lässt eine Parallelität mit ihnen von Anfang an feststellen, dass also dieser Dekalogprohibitiv mit seinen kurzen Ergänzungen als Ausgangspunkt also die Grundlage für das richtige Verständnis aller parallelen Verböte dient. Die dreimalige Ergänzung „.... *deinen Nächsten!*“ ist schon ein Hinweis auf eine spätere Theologisierung des letzten Teils des Dekalogs aufgrund eines prophetischen oder levitischen Denkens.

- Der elfte und zwölfte Prohibitiv: Kein Begehren und Trachten ... (... (ולא תחמוד) Ex 20,17; Dt 5,21)

Der elfte und zwölfte Prohibitiv drücken Verböte gegen ein lockeres Begehren aus. Bei beiden Prohibitiven geht es darum, dass kein Mensch mit legalen Mitteln oder mit Machenschaften, die ein Gesetz nicht erfassen kann, seiner Lebensgrundlage beraubt werden darf.² Der Sinaidekalog in Ex versucht auch die Würde der Frau zu wahren durch ein zweites לא תחמוד (*du wirst nicht begehren*). Dt konnte die Wiederholung dieses Verbs nicht gebrauchen, nachdem es alle Prohibitivzeichen in Bezug auf den Mitmenschen durch „und“ (*und*) verbunden hatte.³ Denn ein zweites לא תחמוד hätte dann ein einziges Gebot daraus gemacht. Dies wird gerade durch die Wahl eines Synonyms vermieden.⁴

In Dt 5,21 werden zwei verschiedene, semantisch aber nicht stark voneinander unterschiedene Verben – „begehren“ (חמוד) und „trachten“ (אודה) – gebraucht, was für eine deutliche Aufteilung in zwei Geböte spricht, zu der die Variation bei den Objekten passt. Die theologische Relevanz der Wurzel חמוד „begehren“⁵ verbietet, die Ehefrau

¹ Vgl. OTTO E., 2012, Deuteronomium, S. 750.

² „Nicht der materielle Besitz im engen Sinn des Wortes soll geschützt werden, sondern über das, was dem einzelnen Menschen etwas wert ist, was ihm etwas bedeutet, wird er selbst als Mitmensch, als Nächster, in seiner Würde ernst genommen.“ DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 128.

³ Wenn Ex die Prohibitivzeichen des Dekalogs so schematisiert: 1- לא ... 2- לא ... 3- לא ... 4- ולא ... 5- לא ... 6- לא ... 7- לא ... 8- לא ... 9- לא ... 10- לא ... 11- לא ... 12- לא ..., ordnet Dt seine so: 1- לא ... 2- לא ... 3- לא ... 4- ולא ... 5- לא ... 6- לא ... 7- לא ... 8- ולא ... 9- ולא ... 10- ולא ... 11- ולא ... 12- ולא Der elfte und zwölfte Prohibitiv in Dt sind voneinander zu trennen, sie gehören nicht einem einzigen Verbot. Die Diskussion bleibt in Ex, wo dasselbe Verb sich in demselben Vers 2-mal findet aber mit verschiedenen Objekten.

⁴ Nach JACOB B. (1997, Exodus, S. 597) sind לא תחמוד und ולא תתאוה ein Parallelismus von Gliedern innerhalb eines Gebötes, und jedes Verb regiert zugleich die Objekte des andern.

⁵ Der Sinn von חמוד kann semiologisch mit dem deutschen: „es auf etwas abgesehen haben“, „Herzensbetrug, habgierig, neidisch sein“ oder „nach etwas trachten“ wiedergegeben werden.

eines Nächsten zu begehren so wie auch seine Knechte, etc. Der semasiologische Begriffsumfang von חָמַד beschreibt den gesamten anthropologischen Möglichkeiten vom Anschauen über das Empfinden von Freude bzw. Lust, über das innere Verlangen bis hin zum Besitzenwollen und Besitzergreifen. Man kann also den Begriff חָמַד übersetzen mit *verlangen* oder *begehren* als geistige Vorbereitung einer Handlung gegen einen Mitmenschen.

Das Verb חָמַד (*begehren*) orientiert sich – dem Dt nach – mehr am Geistigen: „*etwas herbeisehnen*“, „*gelüsten nach*“. Ihm geht es nicht nur um Taten, sondern auch um Willensregungen und um menschliche Herzenswünsche, die sich auf Falsches richten.¹

Die alttestamentliche Benutzung dieses Verbs begrenzt seine Bedeutung nicht nur auf die Gesinnung oder die (bloße) Begierde, sondern geht davon aus, dass das Begehren und Verlangen in der Regel auf ein konkretes Wollen und eine konkrete Tat abzielt.² Dieses letzte Verbot des Ex-Dekalogs zielt also auf die innere Einstellung eines Menschen und markiert den Übergang vom justitiablen Verbot zum ethischen Appell. Dieser Dekalogprohibitiv sieht den Beginn einer Tat immer angesiedelt und vorbereitet im Herzen des Menschen.³

Die Ausdifferenzierung der Verben אָוֶה und חָמַד und der Platz der Frau in Dt als oberstes Objekt des Begehrens stellen den wichtigsten Unterschied zwischen beiden Fassungen des Dekalogs dar. Die dtr Fassung (5,21) verwendet das Verb חָמַד nur auf das Begehren der Ehefrau (5,21a), während das Verlangen nach dessen Haus, Feld,... sowie aller seiner Habe (5,21b) durch das Verb אָוֶה ausgedrückt wird. אָוֶה und חָמַד sind nahezu gleiche Synonyma⁴ und bezeichnen sowohl das affektive Moment der Begierde, das in der späteren Tradition vorherrschend geworden ist (vgl. Röm 7,9; 13,9), als auch das aktive Trachten nach dem Gegenstand der Begierde.⁵

Warum Dt 5,21 an dieser Stelle das wahrscheinlich primäre חָמַד durch אָוֶה ersetzt hat, ist nicht ersichtlich. Keinesfalls soll damit der Begriff חָמַד lediglich auf das geschlechtliche Begehren gegenüber einer verheirateten Frau eingegrenzt werden. Dies widerspräche dem alttestamentlichen Gebrauch im Allgemeinen und der dtr Verwendung im Besonderen, so z.B. in Dt 7,25. Die sexuelle Begierde als solche kann in der dtr Formulierung des zwölften Prohibitives nicht gemeint sein. Denn das Verbot des Ehebruchs, das die geschlechtlichen Beziehungen eines Mannes zu einer Verlobten oder Ehefrau eines anderen untersagt, ist in Ex 20,14//Dt 5,18 bereits ausgesprochen.

¹ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN H., 1973, Dekalog, S. 60; sie behauptet: „Damit hat der Zusatz Dt 5,21b bereits die Tendenz, die später das Neue Testament und die kirchliche Verkündigung dem ganzen zehnten Gebot geben.“

² Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 126.

³ Das Herz in diesem Sinne ist – wie auch in der christlichen Moraltheologie – der Vorbereitungsort des zwischenmenschlichen Handelns (vgl. Ex 35,21.29; 36,2; Lev 26,36.41; Dt 7,7; 8,14; 10,15; 11,16.18; 15,10; 17,20; 21,11; 28,65.67; 29,17; 30.6.17).

⁴ Die formale Verwandtschaft zwischen Spr 23,3 und 23,6 lässt den Einfluss der Weisheit vermuten, zumal sie mit Dt das lehrhafte Bemühen und die Vorliebe für das Wort אָוֶה gemeinsam hat. Trifft diese Vermutung zu, so bedeutet das, dass dieser Prohibitiv von Dt in eine Lebensregel umgegossen worden ist. Vgl. MAYER G., Art. אָוֶה in *ThWAT I*, Sp. 146-148; STAMM J.J., 1961, Dekalogforschung, S. 18-21.

⁵ Dies geht nicht nur aus dem Parallelismus mit Gn 3,6 hervor. Beweiskräftiger sind noch Spr 6, 25 und Ps 68,17, wo חָמַד in demselben Zusammenhang erscheint wie אָוֶה in Ps 45,12; 132,13f.

Das Denken über die Stellung der Frau hat sich in der Gesellschaft Israels im Laufe der Zeit verändert und höher entwickelt. Während die Frau in Ex noch als Teil als Teil (Sache) eines Hauses gesehen wird, wird sie in Dt mit dem Wechsel zum Verb אִשָּׁה besonders herausgestellt. Es geht nicht mehr nur um das Eigentum eines Mannes, sondern ein dem Mann ebenbürtiges Wesen.

Wenn in Ex die Frau noch zu den Gütern gezählt wird, die zum Haus eines Mannes gehören, dann ist damit die Hausgemeinschaft gemeint. Auch darin kann man eine Entwicklung auf eine höhere Kulturstufe feststellen, nämlich dass in Dt die Frau schon an die Spitze der Besitztümer des Mannes getreten ist, während in Ex noch das Haus im Vordergrund steht.

Ich bin aber der Meinung, dass Dt die häufig benutzte Dreierheit in der Aufzählung von Eigentum¹ um des Dekalogs willen modifiziert und ganz bewusst den elften Prohibitiv vom zwölften trennt. Dt erhebt die Frau nicht wie Ex, wo sie ein Gut des Mannes bzw. des Hauses, also sein Eigentum ist, auf die gleiche Stufe wie ihn selber, auch wenn sie da trotzdem immer noch Eigentum des Mannes bleibt.

Auch im elften und zwölften Prohibitiv geht es um den Schutz des Leben und der Familie. „Nicht der materielle Besitz im engen Sinn des Wortes soll so geschützt werden, sondern über das, was dem einzelnen Menschen etwas wert ist, was ihm etwas bedeutet, wird er selbst als Mitmensch, als Nächster, in seiner Würde ernst genommen.“² Beide Verbote untersagen, den Nachbarn der ökonomischen Grundlage seines Lebens zu berauben, wobei חָמַד nicht nur ein „Begehren“ anzeigt, sondern bereits die Planung einer unrechtmäßigen Aneignung bis zu ihrer Durchführung, wie Ex 34,24b zeigt.

Die beiden Prohibitive beeinflussen und prägen – wie der achte Prohibitiv – die Konkretisierungen in Lev 20,10, Dt 22,22 und alle sexuellen Verbote. Sie stellen den Grund der vier vorgegangenen Prohibitive dar (Ex 20,13-16; Dt 5,17-20). Denn das „An-sich-bringen-Wollen“ ist sicher auch die Intention und der innere Grund, die zur Tötung und zum Ehebruch, zum Diebstahl und Lügenzeugnis führen (vgl. Mt 12,34f; Lk 6,45f).³ Es kommt selten vor, dass die beiden Prohibitive von Ex 20, 17//Dt 5,21 (der elfte und zwölfte) getrennt werden. Sie betonen ja inhaltlich dasselbe Verbot: das Begehren. Beide gehören zusammen, wobei der elfte die Frau im Blick hat, kennt der zwölfte hat eine andere Blickrichtung: nicht Personen, sondern Dinge, Sachen.⁴ Die klare Trennung der Blickrichtung dieses Verses spricht dafür, dass sie als zwei getrennte Verbote galten.

Die Parallele in Ex 34,24 spricht vom Begehren des Landes Israel, das wahrscheinlich andere Völker erobern (für sich einnehmen) wollten. Hier geht es aber eher um eine

¹ Die Zahl der Objekte des Begehrens bzw. des Trachtens folgt dem bekannten und vielfach belegter Modelle, „drei Dinge“: Weib, Haus und Feld. Dt 28,30f enthält „Frau, Haus, Weinberg“, Dt 20,5f enthält „Haus, Weinberg, Weib“ oder im Talmud kann man lesen: „schöne Frau, schöne Wohnung und schöne Kleider“. Noch anders sieht das Ideal des Beduinen aus: ein maghrebinisches (marokkanisches) Schwert, eine hübsche Frau, ein schönes Dromedar, wer diese drei sein eigen nennt, dessen Herz ist froh. Diesen Sachenzustand wollte Dt korrigieren. Vgl. JACOB B., 1997, Exodus, S. 596-597.

² DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 128.

³ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 126-127.

⁴ Gegen SCHÜNGEL-STRAUMANN H., 1973, Dekalog, S. 56-57 und JACOB B., 1997, Exodus, S. 583-584.

Verheißung als um ein Verbot. Noch deutlicher wird dies im einzigen parallelen Verbot (Dt 7,25), der Warnung vor fremden Götterbildern, wo das Verb חמד sozusagen nur der erste Akt ist zu dem sofort darauf folgenden Ergreifen (לקח für sich nehmen).¹ Das Thema des Begehrens kommt in der Torah also immer wieder vor und wird im elften und zwölften Prohibitiv des Dekalogs auf die Frau und den gesamten Hausstand übertragen: begehren um zu nehmen.

In Num 11,4.34; 34,10 (Hitpa); und Dt 12,15.20 (Pi).21; 14,25 (Pi); 18,6 wird das Verb איה benutzt in affirmativer Form. In Num wird diese Wurzel 2-mal ohne Objekt (11,4.34) und 1-mal (34,10) mit der Präposition ל + Objekt verwendet.² Dt benutzt seltsamerweise איה Hitpa nur im Dekalog (5,21).³ Die anderen Stellen im Dt sind mit dem Wort נפש (נפשו bzw. נפשו) als Subjekt des Verlangens und der Wünsche verbunden.⁴ Dt versetzt hier das Begehren bzw. das Verlangen in die Sphäre der tierischen Schicht der Seele eines menschlichen Wesens.

Formal direkte biblische Parallelen des zwölften Prohibitivs finden sich auch in Spr 23,3.6; 24,1. Diese vetitiv-formulierten Verbote verbinden nicht das Verb איה mit einem direkten Objekt, sondern mit der Präposition ל + Objekt (vgl. Dt 34,10). Diese Kombination verleiht dem Verb einen neuen Sinn, nämlich „neidisch oder begierig sein auf etwas“, „streben nach“, „sich etwas wünschen“.

אל-תחמא למשעמותיו והוא לחם כזבים Spr 23,3

אל-תלחם את-לחם רע עין ואל-(תחמא) [תחמא] למשעמותיו Spr 23,6

אל-תקנא באנשי רעה ואל-(תחמא) [תחמא] להיותאחם Spr 24,1

Diese beiden letzten Prohibitive verurteilen – wie auch Jesus in Mt 5,21-48 – nicht nur eine konkrete Tat, sondern schon einer Tat vorausgehenden Gedanken und Vorbereitungen. Das Begehren geht oft der Tat eines Menschen voraus, ob es sich um Mord, Ehebruch, Diebstahl und Falschaussagen (vgl. Mt 15,19) handelt; es ist sozusagen der innere Vor-Akt zum konkreten Tun.

Da der Diebstahl in Ex 20,15//Dt 5,19 extra behandelt wird, kann das Begehren der Frau oder des Besitztums eines Nächsten auch unabhängig von der Absicht, etwas zu entwenden oder zu stehlen, gemeint sein. Das Begehren ist tatsächlich oft der Ausgangspunkt eines hinterlistigen oder offenen Versuchs, etwas einem Anderen Gehörendes an sich zu bringen.⁵

Die sich überschneidende Verwendung der beiden Verben איה und חמד im Dekalog und in anderen Gesetzen der Torah hat eine besondere Bedeutung zur Folge. Sie ist wahrscheinlich ein Resultat der prophetischen Predigt. Die Propheten prangerten immer

¹ Gn 3,6 und Jos 7,21 verbinden auch חמד mit לקח.

² Das Verb איה hat den Sinn „abstecken“ oder „ziehen“. (Vgl. Jos 15,2-4; Ez 47,15-20 und den Anschluss von 13-15 an 34,1-12. Vgl. SEEBASS H., 2007, Numeri, S. 392-413.

³ Aber Dt benutzt nie die Form איה mit der Präposition ל + Objekt. Die Präposition ל in Dt 12,20 (כִּי-תֹאמַר נַפְשִׁי לֹאכֹל) ist einfach verbal.

⁴ Vgl. auch 1Sam 2,16; 23,20; 2Sam 3,21; 1Kön 11,37; Ijob 23,13; Spr 23,4; 21,10; Jes 26,9; Jer 2,24; Mi 7,1

⁵ Das ist nicht die Sicht von CASSUTO U., 1967, Commentary.

wieder die schleichende Enteignung von Häusern und Frauen der freien Bauernschaft durch die Elite der Gesellschaft an. Die beiden letzten Dekalogprohibitive machen darauf aufmerksam und könnten wie Mi 2,2.9; Jes 5,8.23; 10,1f; Am 2,7; 5,10.12 u. ö. durchaus derselben geschichtlichen Situation entstammen.¹ Der zweite Teil von Dt 5,21 ist nicht als „Verwässerung“² und als Vergeistigung des Begehrens zu verstehen. Die Dt-Fassung versucht mit möglichst geringen Texteingriffen (gegenüber dem Ex-Text) die theologische Bedeutung des Begehrens zu erweitern und zu aktualisieren.

Besonderheit des elften und zwölften Prohibitivs

Dieses Gebot ist nicht durch Transformation eines Rechtssatzes in ein ethisches Gebot entstanden, sondern von vornherein als ein ethisches Gebot formuliert worden ist.³ Der Dekalog hat den Aspekt der inneren Vorbereitung eines Handelns durch diesen Prohibitiv ausgebaut und den Bereich dessen, was geschützt werden soll, auf den gesamten umgebenden Lebensbereich (Nachbar, Nächster, Mitmensch) ausgedehnt.⁴

Die Verben *אִוֶּה* und *חָמַד* sind noch kerniger und genereller als die Gesetze zur Sicherung des Eigentums im Bundesbuch (Ex 21,33-22,14), die sie entfalten und vereinfachen.⁵ Der Horebdekalog dagegen theologisiert die Sinaitorah und unterscheidet die Objekte des Begehrens: *אִוֶּה* wird benutzt - wie in vielen Büchern in der Bibel⁶ - um das Begehren von alltäglichen Gütern auszudrücken; *חָמַד* dagegen, um das Begehren von Frauen und Edelmetallen darzustellen.

3- Weitere negative Fassungen der positiv formulierten Gesetze des Dekalogs

Unter allen negativ formulierten Prohibitiven des Dekalogs finden sich zwei positiv formulierten Vetitive: *זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ* *gedenke des Sabbattages, damit du ihn heiligst* und *כָּבוֹד אֶת-אֲבִיךָ וְאֶת-אִמְךָ* *ehre deinen Vater und deine Mutter* (Ex 20,8.12//Dt 5, 12.16). Die Frage ist: woher kommen sie? Man hätte das Gedenken des Sabbattages auch negativ ausdrücken können, etwa: *du wirst den Sabbattag nicht vergessen!* (vgl. das Vergessen JHWHs bzw. des Gesetzes, der Ereignisse... vgl. auch Ex 31,14.15; Num 15,35). Auch die Ehre der Eltern hätte man auch negativ formulieren können, etwa: *du wirst deine Eltern nicht entehren!* (vgl. Ex 21,15.17; Lev 20,9; Dt 27,16, ut supra). Auf diese Frage können wir in diesem Zusammenhang nicht eingehen; es würde

¹ Vgl. VEIJOLA T., 2004, Deuteronomium, S. 173 ; Vgl. REVENTLOW H. G., 1962, Gebot, S. 110-119.

² NIELSEN E., 1965, Gebote, S. 39.

³ Der Sinaidekalog hat in Ex 20,17 die ursprünglichere Fassung des Begehrensverbots bewahrt, das noch den Zusammenhang mit Mi 2,2 deutlich zu erkennen gibt. Das zeigt, dass der Horebdekalog in Dt 5 als Zitat übernommen wurde und der Sinaidekalog die ursprüngliche Quelle des Horebdekalog und seiner Redaktion ist.

⁴ Vgl. OTTO E., 2012, Deuteronomium, S. 751-752.

⁵ Dt versucht, mehr als Ex, durch die bewusste Vertauschung des Verbs des Begehren, es ins Geistige zu versetzen: „nach etwas sehnen“, „nach etwas gelüsten“.

⁶ Vgl. alle Referenzen der Bibel mit dem Verb *אִוֶּה*. Aber Ps 45,12 allein benutzt dieses Verb für die Schönheit der Frau

den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Hier kann es nur darum gehen, diese positiv formulierten Gebote des Dekalogs mit den parallelen Verboten der Torah zu vergleichen, um herauszufinden, ob auch sie ihnen als Grundlage dienen. Beide Gebote des Dekalogs wollen wir im Folgenden kurz betrachten.

- Der Sabbat für Gott (זכור [שמור] את־יום השבת לקדשו) Ex 20,8; Dt 5,12

In Ex 20,8 und Dt 5,12 wird vom Volk gefordert, an den Sabbat zu denken (זכור Ex 20,8) bzw. darauf zu achten (שמור Dt 5,12), dass der Sabbattag als ein heiliger Tag gehalten werden soll (לקדשו *um ihn heilig zu halten*). Hier kann man beim Sabbat eine objektive Seite (die Heiligkeit Gottes) und eine subjektive Seite (die Ruhe des Menschen) unterscheiden.

Oben haben wir bereits festgestellt, dass der positiv formulierte Vetitiv זכור את־יום השבת (*erinnere dich an den Tag Sabbat*) nur eine Erweiterung und Ergänzung des Arbeitsverbots darstellt, also dem Prohibitiv *du wirst keine Arbeit machen* vorangestellt wurde. Zwischen Ex 20 und Dt 5 wird die Beobachtung des Sabbats – also das Arbeitsverbot – noch sechsmal eingeschärft, und zwar immer mit dem Verb שמר des Dt: Ex 31,13.14.16; Lev 19,3.30; 26,2.¹ Viele gravierende Arbeitsverbote am Sabbat werden negativ formuliert; sie heißen Ruhetagvorschriften (Ex 34,21a; 23,12a, ut supra). Für diesen Imperativ ... שמור bzw. זכור im Bezug auf den Sabbat findet sich keine inhaltliche Parallele in der gesamten Bibel.²

- Die Ehre der Eltern (כבד את־אביך ואת־אמך) Ex 20,12; Dt 5,16

Der zweite Imperativ des Dekalogs (כבד Ex 20,12//Dt 5,16) eröffnet den sozialen Bereich durch ein Gebot, das das wichtigste und manchmal auch schwierigste Verhältnis zu anderen Menschen betrifft: das Verhältnis zu den eigenen Eltern. Vom Inhalt her bewegt sich das Gebot, die Eltern zu ehren, zwischen dem Gebot, Gott zu ehren und andererseits die Menschen zu ehren, also (nach der Zwei-Tafel-Vorstellung) in der Schnittstelle zwischen den sogenannten Gottesgeboten und den Sozialgeboten.

Wie Ex 20 begründet auch Dt 5 das Gebot mit der Verheißung eines langen Lebens (V. 12ba) fügt aber in V. 16aß) noch einen Rückverweis auf den Sinaidekalog hinzu: כאשר צוה יהוה אלהיך (wie dir JHWH, dein Gott, befohlen hat). Derselbe Rückverweis findet sich auch beim Sabbatgebot.³ Bezeichnend ist, dass diese einzige irdische Verheißung nicht für die Verehrung Gottes, sondern für die Ehrung der Eltern gegeben

¹ Warum benutzt Dt שמר und hält es nicht für angebracht, das זכר des Ex zu wiederholen? JACOB B., 1997, Exodus, S. 590-591, antwortet: 1- Weil שמר für Dt überhaupt ein Lieblingswort ist, das in ihm mehr als 70-mal gebraucht wird. 2- Der Geschichte nach hatte Dt keine Gelegenheit mehr, vom Sabbat zu sprechen, um so dringender will es ihn durch שמר einschärfen. 3- Hierauf übernimmt Dt mit 5,13.14 die Ausdehnung des Ruhegebotes aus Ex 20,10. Nicht mit der Schöpfung der Welt werde das Sabbatgebot begründet, sondern mit der Ruhe, die Knecht und Magd gewährt werden soll.

² Die formalen Parallelen kann man in Ex 13,3; Dt 6,17; 16,20; 24,9; 25,17 finden.

³ Vgl. WÉNIN A., 1994, décalogue, S. 145-182.

wird. Das deutet darauf hin, dass das Elterngelot ganz besonders auf eine respektvolle Einstellung zu den Eltern (vgl. Dt 21,18-21!) und auf die Absicherung ihrer elterlichen Autorität zielt, was insbesondere lästerliche Worte und handgreifliche Aktionen gegen alt gewordene Eltern verbietet (vgl. Mich 7, 6; Spr 19,26; 23,22; 28,24).¹

Diesem zweiten Imperativ des Dekalogs, die Eltern zu ehren, korrespondieren Verbote aus dem Bundesbuch, in denen die Vernachlässigung der Eltern sogar in die Reihe der todeswürdigen Verbrechen eingereiht wird (Ex 21, 12-17, vor allem 15 und 17)². Dt 27,16a und Lev 20,9 sind weitere Formulierungen desselben Gebots. Der im Dekalog offen gelassene Inhalt des Elterngelots wird hier eindeutig geklärt: den Eltern nicht nur Versorgung zu geben, sondern ihnen in allen Dingen Respekt und Gehorsam zu erweisen. Damit tritt die Elternehere

Damit treten die Eltern – was ihre Verehrung anbelangt, in eine Reihe mit Gott, dem ebenfalls Ehre geschuldet wird. Deshalb wird das Elterngelot oft sogar zur ersten Tafel gezählt, wo es um die Ehre Gottes geht, die durch das Ehren der Eltern konkret wird. Eltern werden gleichsam zu „Stellvertretern Gottes“.

Folgende Prohibitive stellen nicht Synonyma des Verbes „כבד“ (*ehren*) dar, sondern erklären es: man soll seine Eltern nicht schlagen, verfluchen oder verunehren.

Ex 21,15	ומכה	אביו	ואמו מות יומת
Ex 21,17	ומקלל	אביו	ואמו מות יומת
Lev 20,9	כִּי־אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יִקְלַל	אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ	מוֹת יוֹמֶת
Dt 27,16	מקלה	אביו	ואמו

Besonderheit des Elterngelotes

Der Imperativ im Dekalog, die Eltern zu ehren, ist sozusagen der Ausgangspunkt bzw. die Grundformulierung für alle weiteren Verbote in dieser Richtung. Dieser Imperativ hat mit Gewissheit alle weiteren Verbote in Bezug auf die Eltern beeinflusst und bildet auch das Fundament des gesamten Familienrechts. Auszuschließen ist, dass die Formulierung im Dekalog eine Zusammenfassung der verschiedenen Verbote der Torah in Bezug auf die Eltern ist, wie es OTTO von Ex 21,12-17 behauptet.³

Das Elterngelot ohne seine Ergänzung („damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt“) ist wie alle anderen Prohibitive des Dekalogs kurz und knapp formuliert. Deshalb kann man davon ausgehen, dass die einfachste Formulierung eines Imperativs die originärste und ursprünglichste Formulierung ist, aus der alle weiteren Konkretisierungen entwickelt wurden. Alle weiteren Formulierungen, verstreut in der ganzen Torah, sind juristisch, kasuistisch und wissenschaftlich (Part Pi oder Hi) formuliert; so ist davon auszugehen, dass sie auf ihre je eigene Weise den Grundsatz der Elternehere entfalten und konkretisieren.

¹ Vgl. VEIJOLA T., 1990, Dekalog, S. 165.

² Der erste (V. 15) verurteilt den, der seinen Vater oder seine Mutter „schlägt“, der zweite (V. 17) den, der seinen Vater oder Mutter „verflucht“.

³ Vgl. OTTO E., Deuteronomium, S. 743.

Der Imperativ „*Ehre deine Eltern*“ enthält bereits in sich den Sinn aller weiteren Verbote in Bezug auf die Eltern, wie z.B.: sie nicht beleidigen (קלל), sie nicht verfluchen (קלל) oder sie nicht schlagen (נכה)¹. Der Dekalogprohibitiv „*Du wirst Vater und Mutter ehren*“ ist quasi die Überschrift über allen Konkretisierungen in diesem Zusammenhang. Dabei muss nicht unbedingt von zeitlich früheren oder späteren Formulierungen oder Entwicklungen ausgegangen werden. Es kann sich hier durchwegs um synchron entfaltete Verbote des Prohibitiv im Dekalog handeln.

Fazit des Kapitels

In der vorausgehenden Untersuchung konnte die Besonderheit jedes einzelnen Prohibitivs herausgestellt werden. Es ist deutlich geworden, dass alle Verbote der Torah inhaltlich *Entwicklungen* der im Dekalog angelegten Prohibitive sind.

Die erste Einheit des Dekalogs – Verbote in Bezug auf Gott – ist wie der Grund bzw. die Summe aller Verbote in Bezug auf Monotheismus und Monolatrie in der Torah:

- Der erste Prohibitiv (*es wird für dich kein anderer Gott auf meinem Angesicht sein!*²) knüpft an den Namen JHWH an und verstärkt dadurch den Zusammenhang mit dem Prolog: Man soll neben IHM keinen anderen Gott haben (לא יהיה-לך). Dieses nur im Dekalog so abstrakt formulierte Verbot wird in der Torah auf die allgemeinen Themen der „Hinwendung zu anderen Göttern“ oder „Opfer an andere Götter“ ausgeweitet. Es werden alle Handlungen verboten, die die Loyalität gegenüber JHWH unterlaufen. Auch das Christentum sieht mit Recht im zweiten, dritten und vierten Prohibitiv Erläuterungen und Weiterentwicklungen zum ersten Gebot.

- Der zweite Prohibitiv („*Du wirst für dich kein Kultbild (und) keine Gestalt machen*“) bildet die Grundlage für die Bilder- und Fremdgötterverbote in der Torah. Das Bilderverbot im Dekalog ist eine Konsequenz des Monotheismus im ersten Prohibitiv. Entsprechende Verbote der Torah wie Mahnungen und Untersagungen von allen Götter- und Götzenbildnissen entfalten diesen zweiten Prohibitiv.

- Der dritte und vierte Prohibitiv (*Du wirst dich nicht vor ihnen niederwerfen und du wirst dich nicht verleiten lassen, ihnen zu dienen*) stellt nicht ein Bilderverbot an sich dar, sondern die kultische Verehrung der Götter, die in den Bildern dargestellt sind. Auch dieser Prohibitiv knüpft an den ersten Prohibitiv an, der die Verehrung anderer Götter verbietet. „Andere Götter haben“ bedeutet in der Regel auch, sie kultisch zu verehren – und bedeuten damit eine Missachtung des einen Gottes JHWH.

- Der fünfte Prohibitiv (*Du wirst den Namen JHWH, deinen Gott, nicht für Falsches aussprechen*) drückt ein Namensmissbrauchsverbot aus. Er verbietet dem Menschen einen leichtfertigen Umgang mit Namen Gottes. Dieser Prohibitiv wird in der Torah

¹ Diese Verben sind älterer im Gebrauch als das positive allgemeine Verb כבד, das man in Num 22,17; 24,11 ganz parallel aber im Bezug auf Gott in Spr 3,9 betrifft.

² Die Wendung „andere Götter“ kommt im Dekalog vor (Ex 20,3 / Dt 5,7), dann am Schluss des Bundesbuchs (Ex 23,13) und besonders im Deuteronomium (Dt 6,14; Dt 7,4; Dt 8,19; Dt 11,16. 28; Dt 13,3. 7. 14; Dt 18,20; Dt 29,25; Dt 30,17; Dt 31,18. 20; Jos 23,16). Vgl: z.B. Ri 2,12. 17. 19; Ri 10,13; 1Sam 8,8; 1Kön 9,6. 9; 1Kön 11,4. 10; 1Kön 14,9; 2Kön 17,7. 35. 38; 2Kön 22,17 etwa Jer 7,6. 9; Jer 11,1.

durch andere Themen entfaltet wie dem Falschschwören, dem Falscheid, der falschen Zeugenaussage, dem Fluchen, der Selbstverfluchung und Lüge.

- Der sechste Prohibitiv (*Du wirst keinerlei Arbeit [am siebten Tag] machen*) ist der letzte Prohibitiv in Bezug auf Gott. Er steht in Zentrum des Dekalogs und soll das ganze Leben der Israeliten, die Familien wie den religiösen Kult prägen. Darum wurde er bereits im Dekalog selber mit einer längeren Konkretisierung umrahmt. Der Sinaidekalog nennt sieben und der Horebdekalog sogar neun Subjekte, denen eine Sabbatruhe zu gönnen ist. Dieser Prohibitiv des Dekalogs ist schließlich die Grundlage für weitere Verbote desselben Themas.

- Der siebte Prohibitiv (*Du wirst nicht morden*) ist Teil der zweiten Einheit des Dekalogs, der die Grundlage aller Verbote im sozialen Bereich bildet. Er beinhaltet sechs Prohibitive in Bezug auf die Mitmenschen (drei kurze, objektlos und begründungslos - und drei weitere ohne Begründung).

Der siebte Prohibitiv verbietet jeden Mord an einem Menschen, nicht jedoch an anderen Lebenswesen. In Zusammenhang mit dem Mordverbot werden in der Torah Körperverletzung und Todschnitte angeführt. Dieser siebte Prohibitiv in seiner lapidaren Kürze erschließt, was die anderen Verbotsformulierungen weiter entfalten und konkretisieren: jedes menschliche Töten zurückzudrängen und auch den Schwachen, Fremden, Wehrlosen und Armen Sicherheit für Leib und Leben zu garantieren. Das Leben im Allgemeinen und der Respekt davor sind als höchstes Gut anzusehen und als Gabe Gottes zu schützen.

- Der achte Prohibitiv (*Du wirst nicht die Ehe brechen*) verbietet allgemein den Ehebruch sowohl durch einen Mann wie durch eine Frau, während sonst in der Bibel unter Ehebruch nur die Beziehung eines Mannes – verheiratet oder nicht – mit einer verheirateten Frau gemeint ist. Im Dekalog sind Männer und Frauen in gleicher Weise als Adressaten anzusehen. Das Ehebruchverbot ist schließlich die Grundlage für alle weiteren sexuellen Vorschriften des Pentateuchs.

- Der neunte Prohibitiv (*Du wirst nicht stehlen*) stellt den Schutz des persönlichen Eigentums dar. Dieser Prohibitiv beinhaltet alle möglichen Formen des Diebstahles, die in der Torah entfaltet und ausdifferenziert werden: nach Art (Immobilien, bewegliche Sachen, Personen usw.) oder Charakter (gewaltsam, geplant, bei Gelegenheit usw.). Es geht um alle Dinge des persönlichen Besitzes, ohne eine bestimmte Beschaffenheit oder einem bestimmten Wert. Der Prohibitiv des Dekalogs enthält keinerlei Beschränkung.

- Der zehnte Prohibitiv (*du wirst nicht als Lügenzeuge [Falschzeuge] aussagen*) führt den letzten Unterteil des Dekalogs ein (Prohibitiv + Objekt + *dein Nächster*). Er verbietet nicht nur das Lügen, sondern jede falsche Aussage, sei es bei Gericht, in der Familie oder im Alltag, wie sie in der Torah entfaltet werden: Betrug, Verunglimpfung und falsche Behauptungen.

- Der elfte und zwölfte Prohibitiv (*du wirst nicht nach ... trachten*) stellen Prohibitive gegen das Begehren dar. Die beiden Prohibitive verurteilen das Verlangen, also die in den Gedanken des Menschen geplanten und vorbereiteten Untaten, die darauf zielen, einem Mitmenschen seine Lebensgrundlagen zu rauben.

Die dtr Version trennt beide Prohibitive (Frau und Güter, während in der Sinai-Version die Frau zum Inhalt des Hauses zählt) und erhebt die Frau damit auf die gleiche Stufe

wie den Mann. Beide Prohibitive sind nicht voneinander zu trennen. Es geht um zwei unterschiedliche Blickrichtungen: während der elfte nur die Frau im Blick hat, geht es dem zwölften auch um sachliche Dinge (Hab und Gut), die in vielen Büchern der Bibel weiter entfaltet und ausdifferenziert werden.

Nicht berücksichtigt sind in dieser vorausgehenden Auflistung der Prohibitive die zwei positiv formulierten Vetitive des Dekalogs: das Sabbat- und Elterngesetz.

Während das Sabbatgesetz bereits im Dekalog ein Verbot enthält (Arbeitsverbot), besteht das Elterngesetz nur aus einer positiv formulierten Anweisung (Vetitiv). Auch sie werden in der Torah durch weitere Verbote entfaltet und konkretisiert. Das Dekaloggesetz, seine Eltern zu ehren, hat lediglich die Absicherung der elterlichen Autorität zum Ziel. Die Torah entfaltet und erklärt das Elterngesetz, indem es z.B. verbietet, die Eltern zu schlagen, sie zu verfluchen oder zu verunehren oder ihnen die Lebensgrundlage zu entziehen.

FAZIT DER ARBEIT

Wir haben festgestellt, dass die Verbote der Torah sich aus dem Dekalog entwickelt werden. Eine Interpretation der Torah muss davon ausgehen, dass diese erweiternden Gesetzessammlungen und Verbote jeweils beide Dekalogue synchron als Hintergrund und Grundlage haben. Natürlich muss dabei nicht jedes Verbot in der Torah wörtlich auf einer ähnlichen Vorschrift des Dekalogs basieren. Die einzigartige Stellung des Dekalogs besteht literarisch in der doppelten Überlieferung am Sinai und am Horeb, in seiner direkten Abstammung von Gott bzw. sogar Verschriftlichung durch Gott selbst in den Tafeln des Bundes.

Die äußeren Begründungen für die Einzigartigkeit des Dekalogs liegen in der direkten Gottesrede, der Zehnzahl der Gebote, der jeweiligen Vorrangstellung des Dekalogs vor den übrigen Gesetzen und in der Verschriftlichung auf Tafeln durch den Finger Gottes¹. Innere Begründungen bestehen im Inhalt der einzelnen Prohibitive und in der Position als Bundesurkunde, die das Gewicht eines Dekalogverbotes gegenüber anderen Verboten der Torah herausstellt. Die anderen Verbote der Torah sind lediglich Entfaltungen der kurzen und prägnanten Dekaloganweisung.

Eine wichtige Besonderheit der Dekalog-Prohibitive besteht darin, dass ihre Inhalte durch ihre knappe Formulierung für Konkretisierungen offen waren und seine Prohibitive dadurch Grundlage für Ergänzungen und Entfaltungen in anderen Verboten der Torah werden konnten.

Wir haben festgestellt, dass der Dekalog die wichtigsten Bereiche des Lebens einbezieht und grundsätzlich regelt. Fast alle weiteren Verbote desselben Themas in der Torah können inhaltlich den Prohibitiven des Dekalogs zugeordnet werden. Viele Verbote und Gebote der Torah, die nicht direkt auf den Dekalog zurückgeführt werden können, versuchen sich mit der Bundestheologie zu verbinden durch Bundesgesetzbegriffe wie: *die Satzungen, Gebote, Gesetze, Torah, Weisungen...* (Lev 7,38; 25,1; 26,46; 27,34; Num 1,1.19; 3,1; 3,4.14; 9,1.5; 26,54; 28,6; 33,15...); andere verorten sich *am Berg Sinai, in der Wüste Sinai oder im Offenbarungszelt* (nämlich in Ex 27-40; Lev; Num; Dt 31,14), um Anteil zu haben an der Autorität der Sinai- bzw. Horeb-Offenbarung.

Der Kerndekalog der zwölf Kurzprohibitive wurde mit Sicherheit nicht aus dem Kontext des Rechts entwickelt oder gar als Gesetzeskodex konzipiert, sondern beinhaltet einfache und logische Anweisungen, die als Grundvoraussetzung für die Gegenwart Gottes im Volk dienen und das Bundesverhältnis zwischen Mensch und JHWH und zwischen den Mitmenschen im Volk regeln sollten. Hält sich jemand nicht an diese Prohibitive, lebt er folglich nicht mehr in der Freiheit, die JHWH schenkt und er hört in gewissem Sinne auf, zu dem befreiten Volk JHWHs zu gehören.

Die Prohibitivform des Dekalogs ist anders als die Prohibitivform im alltäglichen Leben, die in der Regel einfache und klare Anweisungen gibt, um etwas zu regeln. Im Dekalog ist die Prohibitivform eine Folge der Selbstvorstellung Gottes: „*ICH – JHWH, dein Gott – bin der, der dich aus Ägypten herausgeführt hat. Darum wirst du das und jenes nicht tun!*“ (Ex 20,2; Dt 5,6) Es geht im Dekalog um eine starke Betonung der Autorität JHWHs. Diese Autorität JHWHs überstrahlt alle weiteren Verbote und Gebote

¹ Die äußeren Besonderheiten des Dekalogs erheben viele Bibelwissenschaftler wie DOHMEN C., (2004, Exodus, S. 92-93); PETER-SPÖRNDLI U. (2012, Worte, S. 23-37) usw.

der Torah. Daraus ergibt sich, dass jeder einzelne Prohibitiv des Dekalogs programmatisch ist für die weitere Lehre JHWHs in der Torah und richtungsweisend für das Verständnis der ganzen Torah verstanden werden kann.

Die Frage, was die Besonderheit des Dekalogs ausmacht oder wie er zu dieser herausragenden Bedeutung kam, wird angesichts seiner Berühmtheit selten gestellt. Aber weil der Dekalog ganz allgemein die Leitlinie des menschlichen Handelns geworden ist, ist diese Frage nicht nur berechtigt, sondern sogar notwendig.

Beim Vergleich der zwölf Prohibitive und der beiden Imperative des Dekalogs mit ihren Verbotsparallelen in der Torah hat sich herausgestellt, wie zentral die Dekalog-Prohibitive vom Inhalt her innerhalb der gesamten Torah sind. Der Dekalog enthält in kurzen und knappen Formulierungen schon, was an anderen Stellen in vielen Schattierungen wieder auftaucht und konkretisiert wird. Die Prohibitive des Dekalogs sind dabei sehr kurz und sehr kompakt gefasst und beanspruchen oberste Autorität als Bestandteil des „Bundesschlusses“, der „Bundestafern“ und der Rede, die JHWH vom Himmel her zu seinem Volk gehalten hat (Ex 20,22).

Folgende Erkenntnisse habe ich in dieser Arbeit gewonnen:

- Der Vergleich der Verbote in Dekalog und Torah war wichtig

Der Vergleich zwischen den Prohibitiven des Dekalogs und den anderen Verböten der Torah hat sich als die passendste Methode herausgestellt, um eine Antwort zu finden auf die oben gestellten Fragen. Der Vergleich nach Form und Inhalt hat gezeigt, wie die Prohibitive des Dekalogs in anderen Rechtskorpora der Torah entfaltet sind. Die Verböte wurden in zwei Gruppen geordnet: die „direkt formulierten“ (Prohibitiv-, Vetitiv- und Präventivmodus)¹ und die „indirekt formulierten Verböte“ (Mahnungen, Warnungen, Bedrohungen).

Das Resultat ist: Die äußere Form der Prohibitive des Dekalogs besteht in einer sehr kurzen Formulierung. Während die Prohibitive des Dekalogs kurz und bündig formuliert sind, entfalten die anderen Verböte ihre Inhalte ausgiebig und umfassend. Es gibt zwar in der Torah auch Kurzprohibitive (wie z. B. Dt 25,19b לא תשכח), aber nur vereinzelt, keine Aneinanderreihung wie im Dekalog. Der Dekalog hebt sich von den übrigen Gesetzenreihen nicht formal ab, sondern vor allem inhaltlich.

Der angestellte Vergleich hat ergeben, dass die Prohibitive des Dekalogs inhaltlich sehr kompakt und konzentriert sind und dass fast alle anderen Verböte der Torah (von einigen Ausnahmen abgesehen) von der Formulierung und dem Inhalt her Entfaltungen des Dekaloges sind. Selbstverständlich kann dieses Resultat nicht vollkommen auf alle Formulierungen und Rechtssatzungen der Torah übertragen und verallgemeinert werden.

¹ Den Präventivmodus haben wir unter den direkt formulierten Verböten eingeordnet, weil er, wie Prohibitiv und Vetitiv, mit der Partikel + Imp formuliert ist. Der kleine Unterschied liegt darin: Prohibitiv und Vetitiv leiten keinen Nebensatz ein, sondern bestehen nur aus einem Hauptsatz (oder selbstständigen Satz). Der Präventiv führt sowohl einen Nebensatz (Häufig) wie einen Hauptsatz (kommt allerdings der Zahl nach nicht so häufig vor.)

- *Einführung des Begriffs „Präventiv“*

Der Begriff „Präventiv“ wurde von mir hier zum ersten Mal als Arbeitsterminus in der hebräischen Grammatik angewendet. Ich verwende ihn für die Präpositionspartikel ׀ mit Imp (*sonst*). Es geht hier um Verbote, die ein falsches Verhalten von vorneherein verhindern sollen, wie zum Beispiel: „*Achte darauf, dass du das oder das machst, und das oder jenes wird nicht vorkommen*“ oder „*sonst kommt etwas Anderes*“. Es geht um eine Warnung vor einer negativen Folge einer Untat, die man vermeiden kann.

Unter anderen möglichen Begriffen finde ich den Begriff "Präventiv" dafür am besten geeignet, denn er drückt semantisch den von mir intendierten Aspekt des "Verhütens" von ׀ mit Imp. am besten aus: die Warnung mit einem bittenden Unterton, also einer Bitte, dass ein Unglück oder eine andere böse Erfahrung nicht geschieht.

- *Die Besonderheit des Dekalogs liegt in seinem grundlegenden Inhalt für weitere Verbote der Torah.*

Viele Bibelwissenschaftler, die die These von einer Besonderheit des Dekalogs vertreten, führen dafür unterschiedliche Argumente an. Einige führen die Besonderheit auf den Verkündigungsmodus zurück, andere auf seine literarische Stellung, wieder andere auf die doppelte Überlieferung usw. Mein Ausgangspunkt ist die literarische Einbettung des Dekalogs in die Torah. Denn der Dekalog integriert sich in die narrative Rechtshermeneutik der gesamten Torah. Hauptfaktoren dafür sind:

- Erstens die Selbstvorstellung Gottes vor dem Volk Israel (Ex 20, 2a; Dt 5,6a) als Schöpfer (Ex 20,11), Auswähler (Dt 5, 15) und Begleiter (Ex 20, 2b; Dt 5,6b) dieses Volkes,

- zweitens die Begründung der Lebensweisheit (*Torah*) und des „Rechts“ (*du wirst nicht mehr das und das tun*) als Selbstoffenbarung und Gabe eben JHWHs.

Der Vergleich zwischen den Prohibitiven des Dekalogs und allen anderen Verböten der Torah hat gezeigt, dass diese Sonderstellung des Dekalogs innerhalb der Torah tatsächlich auch inhaltlich vom Text her begründet werden kann. Allerdings gilt das nur von den Verböten der Torah, nicht auch von den Geböten. Ich bin zu der Meinung gekommen, dass es sich bei den korrespondierenden Verböten der Torah um synchrone Entfaltungen bzw. synchrone Entwicklungen der Prohibitiven des Dekalogs handelt. Nach meinen Untersuchungen spielt der Dekalog innerhalb der Torah sowohl literarisch als auch inhaltlich eine wichtige, weitere Gesetz prägende Rolle.

Als Begründung dafür kann angeführt werden:

Die Einbettung des Dekalogs (Ex 20 und Dt 5) in seinem unmittelbaren literarischen Zusammenhang besteht aus Stichwort- und Themenverbindungen,¹ erzählerischen und rechtlichen Ähnlichkeiten zum Rest der Torah.

- Die Prohibitiven des Dekalogs sind wie eine Art „Grundgesetz“, also eine Art „Gesetzesverfassung“, die Konkretisierungen und weitere Entfaltungen in korrespondierenden Gesetzen ermöglichen.

¹ Vg. MARKL D., 2007, Dekalog, S. 33-274, wo „Der Dekalog als Verfassung im Petateuch“ dargestellt ist.

- Den beiden Dekalogfassungen folgt eine Sammlung von Gesetzen: in Ex 20,22-23,19 das so genannte Bundesbuch, in Dt 12-26 das dtr Gesetz. Diese können als Auslegung und Entfaltung des Dekalogs verstanden werden. Der Dekalog erfüllt dabei die Funktion eines Grundtextes. Von allen am Sinai erlassenen Gesetzen ist nur der Dekalog in direkter JHWH-Rede an das Volk gerichtet. Die sich daran anschließenden Gesetze sind als eine durch Mose vermittelte Rede Gottes an das Volk formuliert. Mit Hilfe dieser Unterscheidung hebt die biblische Überlieferung den Dekalog aus der gesamten Sinaigesetzgebung heraus und spricht ihm eine besondere Würde zu.¹

- Die anderen Verbote der Torah machen mit anderen Worten deutlich, was der Dekalog als Willenskundgabe JHWHs meint, aber jetzt aus anderen Blickwinkeln, Kontexten und Situationen. Die Sprache der anderen Verbote der Torah nimmt – je nach Kontext - entweder die Form des Rechts oder der Ethik an.² Festzustellen ist, dass keine Gesetzessammlung der Welt eine dem Dekalog vergleichbare Wirkungsgeschichte hatte und hat, weder eine kirchliche noch eine weltliche. Mann bezeichnet den Dekalog deshalb zurecht als „Grundanweisung und Fels des Menschenanstandes unter den Völkern der Erde“³.

Es gibt auch Argumente, die gegen meine Annahme sprechen, dass der Dekalog Grundlage der weiteren Verbote der Torah ist:

- Den Verboten des Dekalogs fehlen jegliche Kasuistik- und Strafbestimmungen, wie vorzugehen ist, wenn gegen die Gebote gehandelt wird. Sie sind nur prohibitiv formuliert, Vetitive und Präservative fehlen völlig, Verbotsformen, die sonst in der Torah häufig benutzt werden. Letztendlich fehlt auch jegliche verbindliche, mildere Sprache, die man als Einladung, Mahnung oder Warnung verstehen könnte, wie man sie in der dtr, prophetischen und weisheitlichen Rede findet.

- Mit solchen allein stehenden Prohibitiven – allgemein formuliert, adressatenlos, ohne Strafandrohung – kann man keinen Prozess bei Gericht führen. Es handelt sich um keine rechtliche Sprache in engerem Sinn. Es handelt sich lediglich um religiöse und gesellschaftliche Anweisungen.

- Der Dekalog ist Basis der Torah

Bei der Verkündigung in Dt liest Mose nicht den geschriebenen Text vor, sondern er rekapituliert nur das, was JHWH in der Wüste Sinai gesagt und geschrieben hat (Dt 5,22). Das Wichtigste für das Dt ist zwar der Dekalog selber, aber die anderen Verbote und Gebote entfalten und konkretisieren bzw. inkulturieren ihn für eine neue Generation des Volkes. So kann man den Dekalog als „*pars pro toto*“ aller parallelen Verbote und im weitesten Sinne der gesamten Torah verstehen.⁴ Gegen die früher übliche Annahme, dass der Dekalog eine spätere Zusammenfassung der Torah darstellt, votiert die oben angestellte Gegenüberstellung der Dekalog-Prohibitive und der anderen Verbote der Torah für eine neue Sicht: Der Dekalog, bildet die Grundlage der gesamten Torah-Theologie.

¹ Vgl. SCHWEINHORST-SCHÖNBERGER L., 2000, Gebote, S. 9.

² Vgl. OTTO E., 2004, Recht, S. 18-21.

³ MANN T., 1944, Das Gesetz, S. 48.

⁴ Vgl. EGO B., 2000, Freiheit, S. 37.

Es ist nicht davon auszugehen, dass Mose (oder ein Redaktor) im Dekalog seine ganze Lehre zusammengefasst hat, wie es gelegentlich aufgrund seines als Zehnerzahl leicht zu merkenden Aufbaus (עשרת הדברים, *zehn Worte*) behauptet wird¹. Eher ist davon auszugehen, dass Mose den ihm von JHWH mitgeteilten Dekalog in der Torah an das Volk weitergegeben und in der Zeit zwischen der Verkündigung am Sinai und der zweiten Verkündigung im Land Moab für konkrete Situationen des Lebens entfaltet hat. Mose kann dabei als erster Ausleger des Dekaloges für das Volk verstanden werden.

Bei den folgenden Erscheinungen Gottes vor Mose hat er weitere Erklärungen der Bundesverkündigung erfahren und dem Volk mitgeteilt. Dabei kann jeder Prohibitiv des Dekaloges – grob gesagt – als Programm, Prinzip bzw. als Grundlage paralleler Verbote der Torah bezeichnet werden.

Mose wird in der Torah selber als der erste Lehrer des Dekaloges dargestellt, der auf der Basis dessen, was Gott ihm am Berg Sinai bzw. Horeb und bei weiteren Erscheinungen geoffenbart hat, Konkretisierungen und Erweiterungen für bestimmte Situationen verkündet. In Ex ist nicht Mose der Verkünder des Dekaloges, sondern es spricht JHWH selbst.

Der Bitte des Volkes, dass Mose und nicht Gott mit ihm reden solle (Ex 20,20), folgt der Auftrag Gottes an Mose, zum Volk zu sprechen (Ex 20,22). Der Leser wird darauf vorbereitet, dass Gott nun eben das, was er zuvor gesprochen hat (den Dekalog), jetzt über Mose mitteilen will. Aber es folgt eine Art Auslegung (Bundesbuch), so dass die ganze Rede Gottes als „vermittelter Dekalog“ auf der Ebene des vorliegenden Textes erscheint.² Ex 24 dient als Beispiel dafür, dass Mose in seiner Rede an das Volk die Worte Gottes (Dekalog) und die Rechtsatzungen (Bundesbuch) miteinander verbindet.³

In Dt verkündet Mose den Dekalog als Erinnerung an das, was JHWH am Horeb verkündet hat. Mose legt dabei – synchron – den Dekalog in seinen beiden Formen aus und erweitert ihn: einmal die sinaitische Verkündigung, die als direkte Rede Gottes an das Volk in die Erzählung der Torah eingebettet ist. Dabei bittet das Volk den Mose, ihm die Worte Gottes zu erklären und auszulegen, was sie konkret im Leben bedeuten. Bei der Horeb-Offenbarung wiederholt Mose die Rede Gottes und erklärt sie als verbindlich für alle Generationen, das heißt, dass sie nicht nur an die Väter von damals, sondern an jede gerade lebende Generation gerichtet ist.

MARKL ist zuzustimmen, wenn er behauptet: Die großartige Rolle des Dekaloges in der literarischen Struktur der Torah unterstreicht seine hermeneutische Funktion. In einer großen Erscheinung vor dem ganzen Volk Israel wird er von JHWH selbst verkündet (Ex), geschrieben auf zwei Steintafeln mit dem Finger Gottes und aufbewahrt im Innersten des Heiligtums. So beinhaltet der Dekalog die höchste Autorität des ATs. Der Berg Sinai bzw. Horeb ist dabei das geographische Symbol für den Ursprung der Torah; die beiden Steintafeln mit dem Dekalogtext symbolisieren das von JHWH gegebene Gesetz.⁴ MARKL führt weiter aus:

¹ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 91-92.

² Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 151.

³ Vgl. DOHMEN C., 2004, Exodus, S. 203.

⁴ Vgl. MARKL D., 2013, Words, S. 23-24.

„It is most surprising, therefore, that Moses is portrayed as making changes to the very wording of the Ten Commandments. Moses' relative freedom in rewording the Decalogue, and especially the Sabbath Commandment, is of the highest significance for the legal hermeneutics of the Pentateuch. Since these profoundly special words can be altered and revised by a religious authority such as Moses, legal revision is introduced as a hermeneutical principle at the very core of the divine law. This principle is enacted in the arrangement of the two legal corpora following the two versions of the Decalogue. The Book of the Covenant is reworded and de facto replaced by Moses' explanation of the Torah in Deuteronomy 6-26. The two versions of the Decalogue therefore represent both the most original divine law from Sinai and the paradigmatic case for legal revision and development in the Bible.”¹

Zusammenfassend will ich noch einmal sagen: Der Dekalog erhält seine zentrale Stellung aus mehreren Faktoren: einmal aus der literarischen Vorrangstellung, die die Torah dem Dekalog einräumt, aus seiner Verschriftlichung auf steinernen Tafeln, die in der Kunstgeschichte ikonisch geworden sind, aus seiner direkten Verkündigung durch JHWH selbst und aus seiner doppelten Überlieferung. Aufgrund meiner Arbeit (Vergleich der Prohibitive des Dekalogs und anderer Verbote der Torah) kann ich ergänzen, dass die zentrale Stellung des Dekalogs sich auch zeigt, dass seine Prohibitive die Grundlage aller anderen Verbote der Torah bilden.

Die Verbindung von Eröffnung des Dekalogs („Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich aus Ägypten herausgeführt habe“) und Einzelgeboten spielt eine wichtige Rolle. Sie stellt eine enge Verbindung her zwischen JHWH, den einzelnen Menschen und der Gesellschaft. Diese Verbindung erfordert ein konkretes Handeln des Menschen, was die Beziehung zu JHWH, zu den Mitmenschen und ein gedeihliches Zusammenleben im Volk anbelangt.

Das geschieht nicht in kasuistischer, vetitiver, präventiver oder strafandrohender Engführung, sondern in einer großartigen prohibitiven Konzentration auf das Wesentliche. Es geschieht überdies so, dass die dem Menschen zugewiesene und zugemutete Aufgabe begründet ist in der ihm von JHWH geschenkten Freiheit: *Ich, JHWH, dein Gott, habe dich aus Ägypten befreit. Dann wirst du doch nicht* Die Befreiung geht voraus und appelliert an die Menschen, diese Freiheit nicht zu verspielen, sondern die Weisungen JHWHs zu befolgen, die in den fünf Büchern der Torah vorgestellt werden.

Nach allen Beobachtungen ist klar geworden, dass der Dekalog eindeutige Verbindungen mit allen anderen Verböten der Torah aufweist, er also eine Art Grundlage dieser Verböte darstellt. Alle anderen Verböte der Torah sind als weitere Entwicklungen für jeweilige konkrete Situationen im Volk anzusehen, auch wenn nicht jede Regelung und jedes Gesetz der Torah im Dekalog direkt enthalten oder bereits angedeutet ist.

Ziel meiner Arbeit war, das Verhältnis der Prohibitive des Dekalogs zu den übrigen Verböten der Torah genauer darzustellen und zu erklären, um so seine innerbiblische Wirkungsgeschichte besser zu verstehen. Ich hoffe, damit geholfen zu haben, die Form und den Inhalt des Dekalogs als Grundlage aller weiteren Verböte der Torah zu erkennen. Vielleicht bildet meine vorliegende Arbeit den Anstoß für weitere Untersuchungen wie: Der Dekalog als Grundlage aller Geböte der Torah oder die Rezeption des Dekalogs bei den Propheten oder im Neuen Testament.

¹ MARKL D., 2013, Words, S. 24.

